

تَعْلِيمُ الْإِجْتِمَاعِ

فِي ضَوْءِ الشَّهِجِ الْإِسْلَامِيِّ

محمّد الطّاهر

الدّكتور محمّد البستاني



علم الاجتماع

في ضوء المنهج الإسلامي

بحوث ألقاها

الدكتور محمود البستاني

بستانی محمود، ۱۳۳۵ هـ ش .
علم الاجتماع / تألیف محمود بستانی (۱۳۳۵ هـ ش) .- قم : نشر محدث ،
۱۳۸۲.
۲۰۸ ص. - (محدث؛ کلیات؛ ۱) چاپ اول
کتابنامه : ص. ۲۰۸؛ همچنین بصورت زیر نویس.
۱. اصول ۲. منطق.
الف) بستانی، محمود، ۱۳۳۵ - مؤلف. ب) نشر محدث

علم الاجتماع

تألیف : دکتر محمود بستانی

ناشر : محدث

صفحه آرایي : مؤسسه فرهنگی هنری سبا

چاپ اول : پاییز ۱۳۸۲

شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه

چاپ متن : کیمیا - چاپ جلد : یاران

همکارفنی : ارزشمند

شابک : ۷-۰-۹۵۰۱-۹۶۴

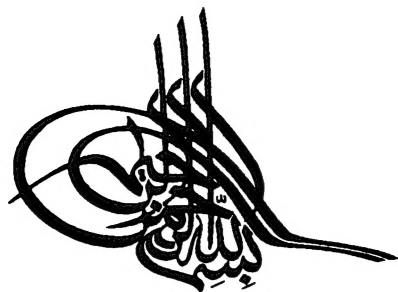
کلیه حقوق چاپ محفوظ و مخصوص ارزشمند است



تهران : شریعتی - خواجه نصیر - پلاک ۲۶۵ - واحد ۱۴ - تلفن ۷۵۲۵۷۵۷

قم - خیابان شهدا - کوی ۲۳ - پلاک ۲۵+۱ - تلفن ۷۷۴۴۱۲۵

بهاء : ۱۰۰۰ تومان



الفهرست

٧	الفصل الأول: مادّة علم الاجتماع
١٧	علم الاجتماع المعاصر
٢٥	العلم والمشكلات الاجتماعية
٣٥	الالتزام والعلم
٣٧	ما هو علم الاجتماع؟
٤٥	علم الاجتماع والحياة المشتركة بين الناس
٤٩	علاقته بالعلوم الإنسانية

الفصل الثاني: علم الاجتماع والحياة المشتركة بين

٥٧	الناس
٥٩	الحقل الأول: علم الاجتماع والمبادئ المشتركة
٦٣	الحقل الثاني: نشأة القيم الاجتماعية أو الحياة المشتركة
٧١	الحقل الثالث: نشأة القيم وصلتها بالمجتمع والفرد
٧٧	الحقل الرابع: المسؤولية الاجتماعية في توصيل القيم
٧٩	المسؤولية والضبط الاجتماعي
٩١	التكليف الجزائي للمجتمعات

٩٧	الفصل الثالث: الأفعال المشتركة
١٠٢	أولاً: التعاون
١٠٣	التعاون وقضاء الحاجات

١٠٤	ثانياً: السيطرة والخضوع أو الأمر و الطاعة
١٠٥	الأمر والطاعة
١١١	ثالثاً: البناء الطبقي
١١٣	الأساس الاقتصادي
١١٦	مبدأ التقوى
١١٩	رابعاً: التنافس
١٢١	خامساً: الصراع
١٢٢	سادساً: الانسحاب
١٢٤	سابعاً: التكيف
١٢٩	التغير الاجتماعي

١٣٧	الفصل الرابع: تنظيم الحياة المشتركة
١٤٥	تنظيم العلاقات الخاصة
١٤٨	العلاقات العاطفية
١٤٨	١. الأسرة
١٥٥	٢. جماعة القرابة
١٥٨	٣. جماعة الجيران
١٦١	٤. جماعة الأصدقاء
١٦٤	٥. جماعة السفر
١٦٧	٦. جماعة المائدة
١٧٣	٧. جماعة المجلس
١٧٦	جماعات أخرى متنوعة
١٨١	العلاقات العامة
١٨٣	المؤسسة السياسية أو الدولة
١٨٦	١. من حيث التنظيم
١٨٨	٢. من حيث الوظائف
١٩٧	المؤسسة (أو العلاقات) الاقتصادية

الفصل الأوّل

مادّة علم الاجتماع

يُعنى علم الاجتماع بدراسة «الحياة المشتركة» بين الناس، أي: يُعنى بدراسة الاجتماع البشري مقابل الانفراد. بمعنى أنه يتناول حياة الجماعة لا الأفراد بما هم أفراد ينزل بعضهم عن الآخر، بل بما هم يجسّدون أفعالاً اجتماعيّة من خلال علاقات خاصّة مباشرة كالاجتماع العائلي، أو غير مباشرة كالدولة و مواطنيها، و بما هم أيضاً يجسّدون ظواهر لها طابع جماعي كظاهرة الصحة الإسلاميّة المعاصرة - مثلاً - أو ظواهر الصحة أو المرض أو السويّة أو الانحراف أو الثروة أو الفقر... الخ.

و يدرس علماء الاجتماع عنصر الأفعال أي العلاقات و الظواهر بدءاً من نشأة الاجتماع البشري، مروراً بتغيّراته المختلفة و انتهاءً بنظمه التي يصطبغ بها في حياتهم المعاصرة.

إنهم يتوفرون على دراسة الاجتماع البشري من حيث النظر إلى كَيْفِيَّة قيامه أي المجتمع العام، و دراسة المبادئ التي تجعله ممكناً من حيث استمراريته في الزمن منذ بدء الخليقة و حتى الآن. و في هذا السياق يقدم علماء الاجتماع وجهات النظر المتفاوتة بطبيعة الحال.

كذلك يدرسون مختلف العوامل و المؤثرات الوراثية و البيئية التي أسهمت في صياغة الاجتماع البشري. و ذلك من حيث النظر إلى كل من هذين العنصرين و انسحابهما على الطابع الاجتماعي، كذلك بالنسبة إلى العنصر السلالي حيث أفرد علماء الاجتماع له حقلاً خاصاً لمناقشة ما تفرزه وجهات النظر المتوافقة و المتخالفة بالنسبة إلى أثر هذا العنصر بصفته أحد إفرازات الوراثة، مع ملاحظة أن الاتجاه الثاني لهذا الأثر يظل هو الغالب في الدراسات المعاصرة.

و الأمر نفسه بالنسبة للبيئة حيث يدرس المعنيون بالبحث الاجتماعي أثر هذا العنصر و انعكاسات ذلك على الصياغة الاجتماعية في مختلف أبعادها جغرافياً - على سبيل المثال مثل

أثر المناخ و المياه و الأرض و...الخ - و تقنياً (كنمط الحضارة) و معرفياً...الخ.

و يتّجه الباحث الاجتماعي إلى دراسة التراث الاجتماعي أو التراث الثقافي بصفة أن مصطلح الثقافة يشمل البعدين المعرفي و التقني فيدرس التقاليد و العادات و الأعراف...الخ، و بالإضافة إلى التراث التقني - كما قلنا - من حيث تشكّلها جميعاً، و عاءً ينصهر فيه الاجتماع البشري.

و إذا تجاوزنا ظاهرة النشأة و ظاهرة الوراثة و ظاهرة البيئة و اتّجهنا إلى ظاهرة الأبنية الاجتماعية أو التركيبات الاجتماعية نواجه دراسات متنوّعة تتحدّث عن اجتماع المعشر و العشيرة و القبيلة. حيث و اكتب هذه الجماعات نشأة الاجتماعات الإنسانية. كما نواجه دراسات تتحدّث عن القرية و المدينة و المنظّمات الإقليمية و الدولية، حيث و اكتب تطوّر المجتمعات منتهية إلى الحياة المعاصرة....

و يواكب هذا النمط من الأبنية الحديثة عن التركيب السكاني، و ما يفرزه من ظواهر و مشكلات ترتبط بكثافة السكّان، و تكثير أو

تحديد أو تحسين النسل، ثمّ بما يرتبط به من مظاهر الهجرات في مختلف أنماطها و ما تسحبه من آثار إيجابية أو سلبية على المجتمعات.

في هذا السياق، يتحدّث علماء الاجتماع عن التركيب الطبقي بما يواكبه من تحديد ما يصطلح عليه بالأوضاع و الدرجات و المراكز و الأدوار الاجتماعية التي يضطلع بها الأشخاص، بالإضافة إلى تحديد الطبقات و تقسيماته الثلاثية: الأعلى، المتوسط، الأدنى، أو السداسية... الخ. مضافاً إلى العوامل السياسية و السلالية و الاقتصادية و سواها ممّا تسحب أهميّتها على التحديد الطبقي المشار إليه.

و الأمر نفسه بالنسبة إلى ما يصطلح عليه بـ (الحراك الاجتماعي) أي الانتقال من طبقة إلى أخرى: عمودياً و أفقياً عبر سلّم اقتصادي أو مهني أو سياسي و نحو ذلك.

و يتّجه الباحث الاجتماعي بعد تحديده للنشأة و التركيبة للأفعال أو العمليات الاجتماعية كالتعاون و التنافس و الصراع، و التكيف بما يصاحب ذلك من نتائج إيجابية أو سلبية....

و في ضوء ذلك يتحدث الباحث الاجتماعي عن ظاهرة ما يسمى -الضبط الاجتماعي- أي عمليتي العقاب و الثواب اللتين تتدخلان لضبط الأوضاع، من الفوضى و الانحراف...الخ، حيث يتضمن الضبط مستويات و أنماطاً متنوعة كالضبط العائلي، و المدرسي، و الرسمي و الأهلي...الخ.

و الحديث عن النشأة، و الوراثة، و البيئة، و التركيب العام و الطبقي، و الضبط...الخ، لا ينفصل عن مادة اجتماعية أخرى لظاهرة التغير الاجتماعي، حيث أن تطوّر المجتمعات و زوالها واستمراريتها و خضوعها لقوانين مختلفة تفرض على الباحث طرح هذه الظاهرة المرتبطة بمفهوم التطوّر أو التقدّم مقابل الثبات أو التأخر، حيث نشط هذا الجانب من مادة علم الاجتماع بالعقود الأخيرة و تعرّض إلى طرح جديد على نحو ما نعرض له في كتابتنا. أخيراً فإنّ ظاهرة التخطيط الاجتماعي في مختلف أبعاده السياسية، و الاقتصادية...الخ. تفرض بدورها هيمنتها على الباحث الاجتماعي مادام الاجتماع يطمح إلى تحقيق التوازن في المجتمعات....

لانغفل أن ثمة مادة يطلق عليها -مصطلح- الأنظمة أو المؤسسات الاجتماعية، كالمؤسسة العائلية و المدرسية، و التربوية، و الاقتصادية، و السياسية، -و أيضاً- حسب مصطلح علم الاجتماع الأرضي المؤسسة الدينية، إلا أننا بصفتنا إسلاميين لا معنى لأن نقحم هذه المادة في بحثنا الاجتماعي، حيث إن الدين عند الله الإسلام و بحثنا الاجتماعي في مختلف موادّه هو بحث إسلامي حيال الظاهرة الاجتماعية، فلامعنى إذاً لأن نقحم هذه المادة تحت المصطلح المذكور.

المهم أن نشير إلى أن الباحث الاجتماعي يتحدث بالضرورة عن مستويات الأشكال و الاجتماع و الجماعة و التجمّعات الثابتة و المتحرّكة و الطارئة الخ. ممّا نعرض لها ضمن السياقات التي يتطلبها البحث. إلا أننا نهدف إلى الانتباه على المادة الاجتماعية التي لحظنا خطوطها العامة الآن، و ذلك بالنسبة إلى أن المتلقّي من حيث كونه يتعيّن عليه من جانب، أن يقف على الاجتماع الأرضي ليتبيّن له صواب أو خطأ بعض تصوّراته و من ثمّ يقارن بينهما و بين التصرّور الإسلامي للظاهرة الاجتماعية حيث تشكّل و لاشكّ

معيّاراً لتصحيح أو تقويم علم الاجتماع الأرضي، لسبب واضح هو:
أنّ السماء أبدعت البشر و صاغته، فهي أعرف بمبادئ الاجتماع
الذي ينتظمه.

هذا إلى أنّنا لم نشر إلى مدارس علم الاجتماع قديماً و حديثاً
وذلك بسبب أنّ البحث قد رسم خارطة علم الاجتماع إجمالاً فيما
عرضنا له في (كتابتنا) بنحو عابر، ضمن العنوان الآتي:

علم الاجتماع المعاصر

يظل علم الاجتماع مثل سائر ضروب المعرفة الإنسانية خاضعاً لتيّارات متنوّعة بحسب الإيدلوجيّات التي يصدر عنها علماء الاجتماع، حيث نجد هذا التنوّع منذ نشأة العلم المذكور في القرن الماضي فيما يتجاوزه تيّاران، أحدهما: تيّار محافظ ينتسب إلى الخطّ الرأسمالي، و الآخر: تيّار ماركسي، وقد امتدّ هذان التيّاران إلى سنواتنا المعاصرة أيضاً: مع ملاحظة التطوّرات التي طالت الاتّجاهين المذكورين بطبيعة الحال.

المهمّ أنّ الملاحظ أيضاً أنّ السنوات المعاصرة وهي سنوات ما بعد الحرب العالميّة الثانية فصاعداً، وبخاصّة في السبعينات من القرن) شهدت تبايناً وانشطارات جديدة في ميدان علم الاجتماع

بحيث تعرّض الاتجاهان التقليديّان (اليمن واليسار) إلى موجات نقدية فرضت فاعليّتها على صعيد علم الاجتماع المعاصر، وبدأت تيارات جديدة تبرز داخل كلّ من ذينك الاتجاهين، فبدأ ما يمكن تسميته بـ(اليمن الجديد) تمرّده على علم الاجتماع المحافظ، متمثلاً في الاتجاهات «الوجودية» و«الظاهرية» و«العبثية» و«الرمزية» الخ، كما بدأ ما يمكن تسميته بـ(اليسار الجديد)، تمرّده على علم الاجتماع المحافظ بنمطيه: اليمن واليسار التقليديّين، حيث تبلور هذا التمرد بوضوح في أواخر الستينات مع ظهور ما يسمّى بـ(ثورة الطلاب) التي واكبها علماء الاجتماع اليساريّون، ليفرزوا اتّجهاً ملحوظاً في ميدان علم الاجتماع المعاصر.

هذا فضلاً عمّا نتوقّعه من بلورة اتّجاهات جديدة شهدها عقد (١٩٧٩ - ١٩٩٠) مع بروز (التغيّرات الاجتماعية) التي فرضته (الصحة الإسلامية) في أوائل العقد، ومع بروز التغيّر الاجتماعي الذي فرضته (البيريسترويكا) في أخريات هذا العقد، فيما استتبع التغيّر الأوّل (الصحة الإسلامية) بروز (الإسلام) بصفته موقفاً فلسفياً من الكون والمجتمع والإنسان فارضاً فاعليّته على

المجتمعات الدوليّة، وفيما استتبع التغيّر الآخر (البيريسترويكا) إعادة النظر أساساً في الأسس الماركسيّة في شتّى تغيّراتها التي شهدتها العقود الماضية (بما في ذلك الماركسيّة الجديدة أو اليسار الجديد)، بعد أن شهد عام (١٩٩٠)، اضمحلال المعسكر الاشتراكي في صعيدي: السلطة والجمهور

لذلك، نتوقّع أن يبرز - في السنوات اللاحقة - اتّجاه جديد في علم الاجتماع وسواه، يشكّك بكلّ التيّارات الأرضيّة، بخاصّة أنّ الحديث عن (أوربّا الموحّدة) - بعد انهيار المعسكر الشرقي - سوف لن يرسم حلاً لمشكلة النظام الرأسمالي المستهدف أساساً لدى التيّارات النقديّة المشار إليها، فيما يعني ذلك أنّ هذه التيّارات النقديّة في علم الاجتماع، ستواجه «مشكلات جديدة» عبر مشاهدتها وحدة الأنظمة المنحرفة من جانب، وفقدانها لرؤية (البديل الفكري) لها من جانب آخر ... بالمقابل، نتوقّع أن تكون (الصحوّة الإسلاميّة) هي التيّار الذي يفرض فاعليّته أمام الاتّجاه الرأسمالي، ويحظى باهتمام المعنّيين بالبحث الاجتماعي، بخاصّة أنّ المجتمعات الأوربيّة ذاتها بدأت - أفراداً وجماعات - فضلاً عن

مجتمعات العالم الثالث، بقراءة الصحوة الإسلامية، وبدأت بمحاورتها بل بدأت بالانتساب إلى الإسلام فعلاً...
وأيّاً كان الأمر، بما أننا - في هذه الدراسة التي تحاول إبراز التصرّو الإسلامي حيال (الظاهرة الاجتماعية) - نحاول أيضاً مقارنته بالتصرّوات الأرضيّة، حينئذ فإنّ الإشارة إلى هذه التصرّوات ستتناول التيارات التي تحدّثت عن مجتمعات ما قبل (الصحوة الإسلامية) وانهيار الماركسيّة، حيث قلنا إنّ علم الاجتماع المعاصر يتنازعه التياران: التقليدي، والنقدي الجديد، ويضمّ جناحين، أحدهما: اليمين الذي لا يتحاور لا مع الرأسماليّة، ولا مع الماركسيّة، والآخر: اليسار الذي يرفض الرأسماليّة أساساً، ولكنّه - في تعامله مع الماركسيّة يقبل خطوطها العامّة، ويرفض تفصيلاتها....

فالملاحظ، أنّ هذا التيار - الذي قد تأثّر بالثورة الثقافيّة في الصين وبأفكار آخرين ركّزوا على دور الفلاحين، والملوّنين، والمضطهدين، والطلاب، وسواهم دون أن يقتصروا على دور العمّال: كما هو منطق الماركسيّة التقليديّة، كما أنّهم ركّزوا على

مفاهيم أخرى لا يعيننا عرضها الآن - ينكر على الماركسيين التقليديين جمودهم على القرن الماضي، كما يؤاخذهم على مشايعتهم السلطة الدكتاتورية في المعسكر الشرقي المنقرض من حيث عدم تعبيرها عن رأي الجماهير ومصالحهم.

أما مؤاخذتهم علماء الاجتماع الغربيين فتتمثل في ذهابه إلى أن علم الاجتماع الغربي نشأ محافظاً على الأصول الرأسمالية للغرب، وسخر نظرياته لخدمة النظام المذكور حيث صاغ مفاهيم «التوازن، التكامل، الثبات، الاستقرار، التساند الوظيفي بين الأجزاء، أسبقية المجتمع على أفراد، الخ» ليشير بها إلى مشروعية النظام والحفاظ عليه، بينما أهمل موضوعات (الصراع، والتغير، وسواهما) ليشير بذلك إلى كونها انحرافاً عن النظام المذكور ...

هذه المؤاخذات وسواها مما نعرض لها خلال دراستنا، تشكل أهم المحاور التي ينطلق منها اليسار الجديد في نقده لعلم الاجتماع المحافظ، ... ومن الواضح أن هذا الاتجاه ينطلق - في نقده للمحافظين - من وجهة نظر ماركسية تركز على مفاهيم (الصراع) و (التغير) وسواهما، بصفتها تعبيراً عن مرحلة تاريخية من تطور

المجتمعات، وفي مقدّماتها: المجتمع الرأسمالي الذي ينبغي أن يطاله التغيّر والصراع.

وأما اليمين الجديد (أي الاتجاهات الظاهرية والوجودية والعبثية والرمزية، الخ) فينطلق في نقده للاتجاهات المحافظة وغيرها، من وجهة نظر فلسفية أخرى لا تُعنى بمشكلة (النظام) و(التكامل) ولا بمشكلة (الصراع) أو (التغيّر)، بل ينطلق من تصوّر فلسفي يرى أنّ الظواهر الاجتماعية انعكاس لوعي (الأفراد)، أي إنّ الأفراد هم الذين يخلعون على الواقع تصوّرات خاصّة من خلال إدراكهم وشعورهم الخاصّ، وبهذا يكون الواقع الاجتماعي نتاج «الإنسان» وإن كان العكس يصحّ أيضاً في تصوّر هذا الاتجاه إلا أنّ الفاعلية الأشدّ تطلّ للأوّل، على العكس من تصوّر المحافظين الذين يذهبون فيه إلى أنّ الإنسان نتاج الواقع الاجتماعي وإن كان الأصل هو تفاعل (الأفراد) فيما بينهم

ويتربّ على هذا التصرّ للظاهرة الاجتماعية لدى اليمين الجديد، أن يفترق أيضاً عن اليسار الجديد، حيث أنّ مفهومات الصراع والتغيّر وسواهما من الظواهر التي يركّز عليها اليسار

الجديد، تظلّ في تصوّر اليمين الجديد ظواهر «نسبيّة»، فمادام الأفراد هم الذين يضطلعون بصياغة (الواقع الاجتماعي)، حينئذٍ فإنّ مستويات (الوعي) أو (المعنى) الذي يخلعونه على الواقع هو الذي سيحدّد ما إذا كان «الصراع مثلاً أو التغيّر أو التكامل والاستقرار» هو الظاهرة التي ينبغي دراستها من قبل عالم الاجتماع...

هذا باختصار، عرض عابر للاتّجاهات الاجتماعية المعاصرة، ولكن ما يعيننا من هذا هو: تحديد وجهة النظر الإسلامية حيال (الاجتماع) لملاحظة الفارق بين التصرّين الأرضي والإسلامي. لكن قبل أن نعرض إلى التصرّ الإسلامي يحسن بنا أن نعرض إلى علم الاجتماع الأرضي أيضاً من حيث القضايا التي تواكب نشاطه: علمياً واجتماعياً، ومن حيث التعريف بهذا العلم وبموضوعاته حتّى نكون على يّنة من الأمر من خلال عنصر المقارنة بين التصرّين الأرضي والإسلامي للظاهرة الاجتماعية.

العلم والمشكلة الاجتماعية

ما دمنا نتحدّث عن القضايا المرتبطة بعلم الاجتماع، فإنّ الحديث عن (المشكلة الاجتماعية) بصفتها مصطلحاً تتناوله المادّة المذكورة، يفرض ضرورته، لذلك يمكن الذهاب إلى أنّ المصطلح أعلاه (أي: المشكلة الاجتماعية) بالنسبة إلى البحث الاجتماعي ينسحب على نمطين من الظواهر، أحدهما: ما يتّصل بالانحرافات الاجتماعية، والآخر ما يتّصل بالظواهر العامّة التي تتطلّب تخطيطاً: كالظواهر التربويّة أو الاقتصادية، أو... الخ...

و الأوّل منهما يتناول البناء العام للمجتمعات في أنظمتها المختلفة من جانب، ويتناول المشكلات الجزئية: مثل الانحرافات الجنسيّة والمخدّرات... الخ.

ويلاحظ في السنوات المعاصرة أيضاً أنّ هذه المشكلات قد بدأت تقتحم باحثي علماء الاجتماع أيضاً. المهمّ أنّ التيار النقدي في علم الاجتماع يحاول الالتفاف حول مشكلات البناء العام لهذه الأنظمة، وحتى تناوله للقضايا الجزئية يظلّ منصبّاً على ربطها بالبناء العام بصفقتها إفراساً للبناء نفسه. لذلك، نجد أن غالبية البحوث المعاصرة - لدى التيار النقدي - تتناول المشكلات المرتبطة بالأنظمة السياسيّة التي تسيطر على مجتمعات اليوم وهي: (المعسكر الرأسمالي) و(المعسكر الاشتراكي) المنقرض و(المعسكر الثالث)، محاولاً تعريتها على شتّى المستويات، ... وهذا ما نجده متمثلاً في كتابات ممثلي هذا الاتجاه في أسماء معروفة تعدّ رائدة هذا الاتجاه، حيث تناولت هذه الأسماء وغيرها كلاً من المعسكرين: الغربي والشرقي مركزة على تعريتهما بخاصّة الولايات المتّحدة الأمريكيّة بصفقتها زعيمة المجتمعات المنحرفة، ... فأحد هذه الأسماء - مثلاً - يصف الولايات المتّحدة بأنّها دولة دكتاتوريّة تستبطن ديموقراطية زائفة أو شكلية، تتحكّم فيها ثلاث فئات هي:

١. الشركات الكبرى. ٢. العسكريون. ٣. السياسيون، ويتقاسمون المصالح الخاصة فيما بينهم من خلال احتفاظهم بمميزات ثلاث: (الموقع، المال، القوة)، وذلك كله على حساب المصالح العامة للجمهور... ونجد عالماً اجتماعياً آخر يركّز على هيمنة الشركات الاحتكارية الكبرى واستثمارها للجمهور في هذا الميدان، حيث تستهدف الشركات تحقيق الربح في أعلى درجاته: من خلال المنافسة، على حساب المستهلك وحيث تتوسّل الشركات بأجهزة الإعلام والتخطيط والحلول الفردية، لصرف المواطن عن التفكير بممارسة دوره الإيجابي، فيما يترتب على ذلك: إمّا: (اللامبالاة) أو الاتجاه إلى الترفيه، أو الاتجاه إلى عالم المعرفة الجاهزة التي تخطّط له الدولة لتعطّل دوره، وهذا يعني: إن الدولة لا تُعنى إلا بالمصالح الخاصة، وأن المواطن مستضعف ومستثمر مادياً ومعنوياً. أمّا مادياً: فلأنّ تحقيق الأرباح يتم على حسابه بصفته مستهلكاً، وأمّا معنوياً: فلأنّه يحيا بهيمياً لا يُعنى إلا بالترفيه، أي بحاجاته الاستهلاكية (بما تجرّه من مشكلات الجنس والخمر والمخدرات و سائر ما تضحّ به مجتمعات الأرض)، أو

(اللامبالاة) بما تجرّه من الإحساس بعدم المسؤولية، ومن ثمّ إماتة الحسّ الإنساني فيه، أو المعرفة الجاهزة التي تعطلّ كلّ إمكانيات الإبداع فيه، بحيث تطبعه سمة (التجهيل)...

واضح أيضاً أنّ سمة الجهل حينما تضاف إلى سمة (إماتة الحسّ الإنساني) مقابل إشباع الحاجات البهيمة يفقد الاجتماع البشري دلالته الإنسانية تماماً، وهذا ما يشكّل أبرز ما يمكن تصوّره من مفهوم (المشكلات الاجتماعية).

و أمّا ما يتّصل بالمجتمع الاشتراكي فإنّ الباحث المذكور يضعه مع المجتمع الرأسمالي في خانة واحدة من حيث اعتمادهما كلياً من عنصري (الخداع) و (القوّة).

ومن ثمّ فإنّ تناقضاتهما يجزّان الباحث إلى أن يطلق مصطلح (عصر الظلام) على هذه المجتمعات الحديثة.

و أمّا المجتمع الأرضي الثالث (العالم الثالث) فإنّ الباحث المشار إليه يُلخّص مشكلاته في الثالوث المعروف (المرض و الفقر و الجهل)، ممّا لا حاجة إلى التعقيب على مثل هذا المجتمع الذي تبرز مشكلاته الاجتماعية على السطح بوضوح...

وَيُلاحَظُ أَنَّ الباحث المذكور - يقترح - خلال عرضه للمشكلات الاجتماعية أن يحافظ هذا المجتمع الثالث على بعض معايير الموروثة، ممّا يكشف مثل هذا الاقتراح عن أنّ علماء الاجتماع يمتلكون الإحساس بأنّ (مشكلات الاجتماع البشري) بحاجة إلى أن تُطرح من وجهة نظر جديدة مغايرة لما هو مألوف في مجتمعات الأرض، لكن دون أن يمتلكوا - بطبيعة الحال - أيّ تصوّر عبادي للبديل الذي يتحدّثون عنه.

لذلك نجد أنّ العالم الأرضي المذكور يتحمّس بأنّ (المعايير الموروثة) وهي متأثرة بشكل أو بآخر ببعض مبادئ السماء بصفتها تقاليد شرقيّة تحتفظ بفاعليّة اجتماعيّة لا تخبرها مجتمعات الأرض لكن دون أن يعي هذا الباحث أو غيره الدلالة العباديّة لهذه المعايير بسبب عزلته من السماء.

والمهمّ أنّ أيّ عالم معاصر - ينتسب إلى اليسار الجديد - لم يتجاوز الدعوة إلى الإطاحة بالأنظمة الاجتماعية المعاصرة، نظراً لتّسامها بالسّمات التي أوضحنها الآن وصياغة الأنظمة الجديدة، لكن دون أن يحدّد خطوط الأنظمة الجديدة...، وهذا ما دفع علماء

الاجتماع المحافظين إلى مؤاخذتهم هذا التيار بعدم تملكه للرؤية الاجتماعية أو البديل الاجتماعي.

و حين نتّجه إلى التيار النقدي الآخر الذي أفرزته المجتمعات الرأسمالية نجد أن إبرازهم (للمشكلات الاجتماعية) لم يقترن بتقديم (البديل) أيضاً، فالاتّجاه (الوجودي) و (الظاهراتي) و (العبيثي) و امتداداتها في اتّجاهات تركيبية جديدة، يظلّ رفضه للمجتمعات الأرضية من الوضوح بمكان، كما أن تأكيده على أن الفرد أو الإنسان هو صانع وجوده من الوضوح بمكان أيضاً، إلا أن هذا البديل لا نلاحظ فيه أيّ محدّدات في تصوّر هذا الاتّجاه، بمختلف تيّاراته، بقدر ما يخضعه علماء الاجتماع إلى بديل غير واضح أي (نسبي) يتحدّد وفق الزمان والمكان والنوع، دون أن يحدّد في شكل خاصّ، بل يتحدّد تبعاً لتنوّع الأزمنة والمواقف والأشخاص، ممّا يعني عدم وجود معايير أو قيم محدّدة لدى هذا الاتّجاه، أي إنّ هذه الاتّجاهات تجعل (البديل مفتوحاً) بحسب نمط الوعي الذي يطبع هذا المجتمع أو ذاك، ممّا يعني في النهاية عدم امتلاكه (للبديل).

فإذا اتَّجهنا إلى التيار المحافظ، حينئذٍ نجده - عدا النماذج التي أشار إليها النقَّاد اليساريون فيما تُعنى بما هو (ذاتي) في الموقع والمال لا يتردّد من التعرّض للأبنية الرأسماليّة والاشتراكيّة والعلمانيّة بعامة، بخاصّة فيما يتّصل بمشكلات التسلّح، السيطرة، والاستغلال الخ، حيث يتعرّض لها بالنقد، بالرغم من كونه يستخدم لغة أقلّ حماسة من لغة التيار النقدي، بالمقابل نجد في ميدان (المشكلات الاجتماعية) الفرعيّة أنّه يعنى كلّ العناية بها مقررّاً بطابعها الانحرافي باحثاً عن الحلول الممكنة لها، وهذا من نحو المشكلات التي أشرنا إليها: (كالتمييز العنصري، الانحراف الجنسي، المخدّرات، و السرقات، الخ) إلّا أنّه في النهاية يظلّ طارحاً قضيّة (المشكلات الاجتماعية) دون أن يملك طرحاً محدّداً لها، أي يظلّ كالتيار النقدي في تشخيصه للمشكلة دون العثور على أيّ (بديل).

إذاً: علماء الاجتماع - بمختلف تياراتهم - لا يملكون تصوّراً لما (ينبغي أن يكون) بقدر ما يملكون حسّاً نقديّاً لما (هو كائن) في مجتمعاتهم التي تعجّ بـ (المشكلات الاجتماعية)، وهو أمر يجزّنا

إلى التساؤل عن السرّ الكامن وراء العجز عن رؤية (البديل) ...
طبيعياً، عندما يعجز الباحث الاجتماعي عن رؤية البديل،
حينئذ لابدّ من الذهاب إلى أحد الفرضين:

١. المجتمع الإنساني الذي تتحكّم فيه (الذاتية) و (العدوان)، لا
يمكن أن يتحقّق فيه التوازن الاجتماعي. ولكنّ هذا الفرض يتنافى
مع الاتجاهات الاجتماعية والنفسية الذاهبة إلى أنّ الإنسان (خير)
بطبيعته، مثلما يتنافى مع الاتجاهات الذاهبة إلى أنّ هناك طبقة
مستغلة أو حاکمة مقابل الطبقات المستغلة أو المحكومة التي لا
فاعلية لها في صنع القرارات، ويتنافى أيضاً مع الاتجاهات الذاهبة
إلى نسبية القيم والمعايير التي تحقّق قدراً من الثبات أو التوازن ...

٢. الفرض الآخر يترتّب على الفرض الأوّل وهو إمكانية (أنّ
تتوازن المجتمعات)، ولكن بما أنّه لا (بديل) يتحدّد بوضوح في
أذهان المعنّيين بشؤون الاجتماع، حينئذ لابدّ من الانتهاء إلى أنّ
هناك سرّاً يجهله الباحثون الاجتماعيّون، وهو أمر تكشف عنه
تصوّراتهم التي أشرنا إليها ...

لكن إسلامياً، فإنّ (السرّ) يتحدّد بوضوح، حيث نكتشف بأنّ

عزلة (الأرضيين) عن السماء ومبادئها الاجتماعية، تقف وراء السرّ المذكور: أي عدم العثور على بديل لأنّهم منعزلون عن السماء ونحن نعرف أنّ السماء هي التي صاغت الإنسان أو المجتمع الإنساني وفي الآن ذاته صاغت (المبادئ) التي ينبغي أن يسلكها المجتمع البشريّ ونمط العلاقات التي تنتظمه، ممّا يعني أنّ تجاهل هذا المصدر الذي صاغ الإنسان وعلاقاته الاجتماعية لابدّ أن ينتهي بها إلى التفكّك الاجتماعي متجسّداً في المشكلات التي أشرنا إليها.



وهذا ما يرتبط بالتصوّرات الأرضيّة المعاصرة حيال (المشكلات الاجتماعية) أمّا ما يتّصل بتصوّراتها بمهمّة علم الاجتماع، فيُدْرَج ذلك ضمن العنوان الآتي:

الالتزام و العلم

لا نريد أن نطيل الحديث في هذا الجانب لسبب واضح وهو أننا إسلامياً ملتزمون بتوظيف كل سلوكنا نحو الله سبحانه و تعالى أي تجسيداً لمبادئ الخلافة الإنسانية، و حينئذ فإنّ الحديث عن ظاهرة الالتزام و عدمه لا معنى له في التصرّو الإسلامي إذا كان له بعض المسوّغات في علم الاجتماع، مع ملاحظة أنّ هذا الاجتماع يتنازعه تياران: تيار لا يؤمن بالقيم الاجتماعية أو بالمعايير بقدر ما يعنى بالوصف، و هذا ما يشكّل انتكاسة كبرى دون أدنى شكّ، إذ أنّ فريقاً كبيراً من علماء الاجتماع يذهبون إلى هذا الاتجاه، حتّى أنّ الأمر وصل إلى بعضهم بأن يؤلّف كتاباً بعنوان «وداعاً أيّتها القيم»

و آخر كتاباً بعنوان «نهاية عصر الإيدلوجيا» فيما يعبر بذلك عن هذه النكسة التي تحدّثنا عنها، أي إنّ علم الاجتماع و سواه من ضروب المعرفة لا يعنى بالقيم بقدر ما يعنى بوصف الظاهرة فحسب. لكنّ الواقع أنّ نفس هؤلاء الذين يتخلّون عن القيم في المستوى النظري نراهم عملياً يلتزمون بتلك القيم، و حتّى قولهم أنّهم لا معايير لديهم، هذا القول نفسه هو عمليّة التزام بالمعايير بمعنى أو بآخر، لذلك سوف لانتحدّث عن هذا الجانب.

ما هو علم الاجتماع؟

يقرّر أحد الباحثين في علم الاجتماع، أنّ المعنيين بهذا الضرب من المعرفة قدّموا مئات التعريفات حتّى لتكاد تصل إلى ألف تعريف للمعرفة المذكورة، وذلك تبعاً للخلفيّة الفكرية التي يستند إليها الباحث. يضاف إلى ذلك، وجود صلة شديدة بين هذا العلم وبين علم النفس وبين أحد فروعهِ وهو علم النفس الاجتماعي من جانب، وبينه وبين علم الأقوام أو الإناسة أيضاً من جانب آخر، ثمّ بينه وبين العلوم الإنسانيّة الأخرى مثل: التاريخ، السياسة، والاقتصاد، الخ. من جانب ثالث ... كلّ هذه التعقيدات تتواكب مع علم الاجتماع من حيث تعريفه و موضوعه ومهمّته.

المهم أن التعريفات التي يقدمها علماء الاجتماع لهذا العلم، يتّجه بعضها إلى دراسة الاجتماع من خلال أوسع حجومه وهو (المجتمع)، بصفته أوسع وحدة اجتماعيّة، تضمّ في داخلها كلّ الأجزاء التي تنتظم في هيكل خاصّ يطلق عليه اسم (المجتمع). وهذا التعريف أخذ جملة من التحديدات، منها: النظر إلى المجتمع بصفته (بناء بشريّاً) يضمّ جماعات متنوّعة تدرج ضمن (المجتمع)، ومنها:

النظر إلى المجتمع بصفته (بناء عامّاً) يتألّف من الجماعات والتنظيمات والنظم والمعايير الخ، تدرج جميعاً ضمن مصطلح (المجتمع)، سواء أكانت تتحدّد في وحدة جغرافيّة صغيرة كالقرية أو متوسطة كالمدينة، أو كبيرة كالشعب أو المجتمع الدولي، أو كانت تتحدّد في تراث ثقافي ينتظم أمّة من الأمم. وفي هذا السياق، هناك:

١. من الباحثين من يكسب المجتمع صفات (آليّة): من حيث مشابهته للآلة في أجهزتها ووظائفها.
٢. من يكسب المجتمع صفات (عضويّة): من حيث مشابهته للإنسان في جهازه العضوي ووظائفه.

٣. من يكسب المجتمع صفات (قيميّة): بحيث يصبح المجتمع بمثابة جهاز (معنوي) أو شخصيّة معنويّة لها سماتها و معاييرها.

٤. من يتجاوز الدائرة الأوسع (المجتمع)، ليحصر العلم في دائرة أصغر هي:

الجماعة أو الجماعات: وفي هذا السياق لا يختلف تناول (الجماعة) عن (المجتمع) إلّا في كون (الجماعة) هي اللبنة أو الوحدة الاجتماعيّة التي تفرض فاعليّتها على الأفراد من جانب و على المجتمع ككلّ من جانب آخر ... لكن هناك من الباحثين من يطلق مصطلح (الجماعة) ليتجاوز بها أوسع التجمّعات البشريّة أيضاً ...



وإذا تركنا هذه التعريفات التي تنظر إلى (الاجتماع) في صعيد (الحجم) نجد من الباحثين من يتّجه إلى دراسته من خلال:

السلوك الاجتماعي: هذا المصطلح نلاحظ تعريفات متنوّعة حياله في ذهابها إلى أنّ علم الاجتماع يعنى بدراسة السلوك الاجتماعي ... وفي هذا السياق نجد أنّ مصطلحات من نحو

(الأفعال الاجتماعية)، (الأفعال المشتركة)، (الأفعال اليومية)،
 (المواقف)، الخ. تعبّر عن الاتجاه المذكور، مع تفاوت لدى الباحثين
 في أَرْضِيَّتِهِم الأيدلوجيّة التي ينطلقون منها في تحديد (السلوك) أو
 (الأفعال)، حيث يمكن القول بأنّ اليمين المحافظ يركّز على مطلق
 (الأفعال) بينما نجد اليمين الجديد يظلّ أكثر تركيزاً على مصطلحات
 (المشترك، واليومي، والموقف، الخ)، تعبيراً عن طبيعة الاتجاهات
 الفلسفيّة للوجوديّين والظاهريّين والإنسانيّين بعامّة من حيث
 تركيزهم على عنصر (المواقف).



وندع هذه التعريفات المتّجهة إلى الحجم وإلى السلوك، إلى
 دوائر أصغر منها، لنواجه هناك من يحصر علم الاجتماع في دائرة
 (العلاقات الاجتماعية)، أو ما يقابلها من دائرة (الوظائف
 الاجتماعية)، أو دراسة كليهما...



ثمّ قد تصغر دائرة التعريف، لنواجه من الباحثين من يحصر علم
 الاجتماع في دراسة (القوانين الاجتماعية) فحسب، ... ونجد

بالمقابل من يقف على عكس ذلك تماماً، بحيث يجعل علم الاجتماع شاملاً لمطلق ما هو نشاط اجتماعي، أي أنه يتجاوز دائرة الحجم والسلوك والقوانين وتعريفاتها ليتحدث عن (الحياة الاجتماعية) أو (الظواهر الاجتماعية) ونحوهما من المصطلحات التي تتناول مطلق ما هو اجتماعي ...



وفي ضوء هذه التعريفات التي استخلصناها من مجموع الآراء والدراسات التي قدّمها علماء الاجتماع قديماً وحديثاً، يمكننا أن نستخلص أيضاً طبيعة (الموضوعات) التي يطرحها هؤلاء الباحثون.

فلو انسقنا مع مصطلح ما هو (اجتماعي)، لواجهنا - من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية عربياً وأجنبياً - أنه يقابل ما هو (انفرادي) ممّا لا علاقة له بعلم الاجتماع، لكن هل أن رقم الاثنين مثلاً فصاعداً يشمل دلالة ما هو (اجتماعي) حتّى لو كان ضئيل الحجم (كالصديقين، أو العدوَّين مثلاً)، أم يشترط الرقم الكبير (كالمواطنين والدولة مثلاً)؟... ثمّ هناك من الأرقام المتجمّعة ما

تتسم بالأهميّة كـ(العائلة) وما لا تتسم بالأهميّة كـ(جماعة اللعب مثلاً)...

وإذا تجاوزنا ظاهرة (الرقم والحجم) إلى مطلق التجمّع، فهل يشمل (الاجتماعي) مجرد التجمّع أم يشترط (تفاعله)؟ فإذا شاهدنا تجمّعاً في الشارع مثلاً مع تنوّع الدوافع إلى ذلك كما لو ذهب أحدهم إلى المسجد، والآخر إلى المنتزه، والثالث إلى المكتبة الخ: حينئذٍ هل تشمل دلالة (الاجتماعي) مثل هذا التجمّع، أم يشترط فيه (التوحد) في الأهداف كما لو اجتمعوا في محطة أو مسجد أو منتزه؟ وإذا اجتمعوا (مع وحدة الأهداف) هل يشترط (التفاعل) فيما بينهم: كما لو تحدّثوا أو تنازعوا أو تناقشوا أو استمعوا إلى محاضر مثلاً، أم يكفي مطلق التجمّع؟

يترتب على ذلك سؤال آخر: هل إنّ (التفاعل) وحده كافٍ في إطلاق دلالة مصطلح (الاجتماعي)، أم إنّ الاشتراك أو الخضوع لظواهر تطبع التجمّع، يندرج أيضاً ضمن ما هو اجتماعي، أي: إنّ ظواهر كال فقر والغنى والمرض والصحة والجهل والعلم واللامبالاة والمسؤوليّة والانتحار وتناول الكحول والمخدّرات

الخ، حينما تطبع أفراد التجمع، تندرج أيضاً ضمن ما هو (اجتماعي)؟ ... وإذا كان الأمر كذلك فالسؤال نفسه يتكرّر: هل إنّ (الحجم) يتدخل في تحديد ما هو اجتماعي بحيث تصبح الظاهرة (اجتماعيّة الطابع) حينما تطبع عدداً كبيراً من الناس، وهل تتدخل (نوعيّة) الظاهرة في تحديد ذلك، بحيث تصبح الظاهرة (اجتماعيّة) في حالة اتّسامها بالأهميّة فحسب؟

هنا إذا بحثنا عن أجوبة علماء الاجتماع نجد أنّ البعض يتحدّد (الاجتماعي) لديه بما هو عام ومهمّ فحسب دون تناول ما هو ضئيل ونادر، ... ووجدنا البعض الآخر يشترط عنصر (التفاعل) مقابل من يتجاوز ذلك إلى دراسة مطلق الظواهر، ووجدنا -مضافاً إلى ما تقدّم- تساؤلات متنوّعة عن دلالة ما هو (اجتماعي) وصلته بغيره من العلوم الاجتماعيّة، ووجدنا الأجوبة متنوّعة أيضاً، حيث يذهب بعضها إلى أنّ علم الاجتماع يظلّ (عاماً) وتصبح العلوم الأخرى فروعاً له ... ويذهب بعضها إلى أنّ علم الاجتماع يتناول حصيلة العلوم الأخرى في تفاعلاتها: بعضها مع الآخر، فضلاً عمّن يذهب -كما لاحظنا- إلى أنّه يتناول زاوية محدّدة من الاجتماع، ...

هذا هو مجمل تصوّر الأَرْضِي لعلم الاجتماع من حيث تعريفاته و موضوعاته ... أمّا نحن فسننتخب تعريفاً يندرج ضمن ما لاحظناه من الظواهر المتقدّمة، حيث يمكن تعريفه بما يأتي: (علم الاجتماع) هو: دراسة الحياة المشتركة بين الناس) و مع هذا التعريف نطرح السؤال الآتي:

ما هو تصوّر الإسلامي لعلم الاجتماع؟

وهذا ما يدرس ضمن:

علم الاجتماع و الحياة المشتركة بين الناس

يعنى علم الاجتماع - كما قلنا - بـ (دراسة الحياة المشتركة بين الناس) ... وصفة (الحياة المشتركة) هي التي تفرز علم الاجتماع عن غيره من العلوم، لأنّ (الاشترك) يعني تجاوز ما هو (فردى) من حياة الناس، سواء أكان ذلك في ميدان (التفاعل)، أو كان في ميدان (الظواهر) التي تبرز على سطح الحياة المشتركة بحيث تطبعهم بهذه السمة أو تلك. وهذا يعنى أنّ علم الاجتماع (أو المعرفة الاجتماعية) يهتمّ بدراسة عنصرين هما:

(التفاعل أو العلاقات) ثمّ (الظواهر أو السمات) ...

من حيث العلاقات: إنّ أبرز ما يميّز الحياة المشتركة بين الناس،

هو: علاقات بعضهم مع الآخر، حيث لا يمكننا أن نتصور إمكانية أن يحيا الأفراد بمعزل عن علاقات بعضهم مع الآخر: بدءاً من العلاقات التناسلية، مروراً بالتنشئة الاجتماعية، وانتهاء بإشباع حاجاتهم الأولية والثانوية ...

و أمّا من حيث الظواهر: بالرغم من أن (العلاقات) تحدّد ما هو (اجتماعي) أو (مشترك) بين الناس، إلّا أنّ هناك أيضاً (ظواهر) و (سمات) تصبح (مشتركة) أيضاً فيما بينهم بحيث تطبع أكثر من واحد منهم، وهو ما يسوّغ جعل الظاهرة أو السمة ذات طابع اجتماعي.

و أمّا من حيث (الحجم) أو (النوع) أو (الكمّ أو الكيف)، فيمكن عرضهما على النحو الآتي:

من حيث الحجم: إنّ ما هو في الواقع (اجتماعي) لا يتحدّد إسلامياً بضالة أو ضخامة العدد الذي ينظّم (العلاقات) بين الناس أو الظواهر التي تطبعهم، وذلك لسببين:

أولاً: إنّ ما هو (ضئيل الحجم) من العلاقات يتمثّل في ما يطلق عليه مصطلح (الجماعة الأولية): كالعائلة و جماعة الأصدقاء حيث

يشكّل بمجموعه في الواقع عدداً كبيراً أو جماعات كبيرة من الناس، ممّا يعني أنّ المجتمع بأكمله أو غالبية ينظم في جماعات عائلية ورفاقية وليس مجرد رقم محدود بالقياس إلى المجموع ...

ثانياً: في حالة وجود علاقات غير متّسمة بطابع العموم أو الانتشار، كـ (الأقليات مثلاً، أو الزواج غير المشروع) حينئذٍ فإنّ العلاقات أو الظواهر قد تتّسم بما هو سويّ من السلوك وبما هو منحرف، وفي الحالة الأخيرة فإنّ التقليد والإيحاء والمحاكاة وغيرها من أنماط السلوك الاجتماعي سوف تأخذ فاعليتها في التأثير على الآخرين ممّا يسمح بانتشارها تدريجياً، وبذلك يشكّل تهديداً للبناء الاجتماعي وجهازه القيمي، وهذا يستتلي بالضرورة أن يدرج ضمن ما هو (اجتماعي) وإخضاعه للدراسة الاجتماعية، إذّا ما هو «ضئيل الحجم» من العلاقات والظواهر الانحرافية لا يتميز عمّا هو كبير منها، حيث يصبّان جميعاً في رافد واحد هو المجتمع بأكمله من حيث بناؤه الاجتماعي وجهازه القيمي ...

وأما من حيث (النوع) أو (الكيف)، فإنّ العلاقات والظواهر ينبغي أن تدرس مطلقاً أيضاً، سواء أكانت متّسمة بما هو مهمّ أو بما

هو عادي، لأنّ دراسة العادي تخضع لعملية (نقد) وليس لعملية (تثمين)، وحينئذٍ تصبح دراسته لهذه الظاهرة أو العلاقة دراسة (نقدية)، كما تدرس الظاهرة أو العلاقة المنحرفة من أجل إيقافها وعدم انتشارها...

علاقته بالعلوم الإنسانية

يبحث المعنيون بشؤون البحث الاجتماعي عادة عن صلة علم الاجتماع بالعلوم الإنسانية الأخرى من حيث عنايتها بالحياة المشتركة أيضاً.

ويمكن أن نجيب عن ذلك بأنّ كلّ ضرب من المعرفة يتناول زاوية خاصّة: كالتأريخ والاقتصاد والسياسة الخ، بينما يتناول الاجتماع كلّاً من العلاقات والظواهر التي يشترك فيها الناس: أياً كان طابعها التاريخي والاقتصادي أو السياسي، مع ملاحظة أنّ التركيز على جانب دون آخر هو المحدّد لنمط المعرفة الإنسانية. ويمكننا في هذا السياق تقديم الأمثلة على ذلك.

الاجتماع و سواه بالنسبة إلى تركيز البحث الاجتماعي على الظواهر أو العلاقات.

فمثلاً فيما يتّصل بعنصر العلاقات، يمكن أن نقدّم مثلاً للعلاقات بين البائع والمشتري، فالتوصيات الإسلامية تطالب بأن يأخذ المشتري أقلّ من حقّه، وأن يعطي البائع أكثر من حقّه... هذه العلاقة يتناولها كلّ من عالم الاجتماع وعالم النفس وعالم الاقتصاد إلا أنّ عالم النفس يتناولها من زاوية (نبذ الذات) أو (العلاقات الغيريّة) أو (الإيثار) الخ، بينما يتناولها عالم الاجتماع من زاوية (اشتراكهما) في فعل اجتماعي يقوم على التعاون و تبادل المصالح الخ،... فعالم النفس وهو يتناول تأثير البيئة الاجتماعية على الشخصية، وعلاقة ذلك بذاتيّه أو غيريّة إنّما يستهدف تدريب الشخصية على ممارسة السلوك السويّ، وأمّا عالم الاجتماع يستهدف من وراء تدريبه المذكور على تحقيق التوازن المشترك أو الاجتماعي بعامّة... وأمّا عالم الاقتصاد فيتناول ذلك من زاوية أخرى ترتبط بعمليات التبادل أو التوزيع أو الاستهلاك أو الإنتاج... الخ.

طبيعياً، إنّ كلاً من عالم الاجتماع والنفس والاقتصاد يستهدف في نهاية المطاف تحقيق التوازن الاجتماعي والنفسي والاقتصادي، إلا أنّ تركيز الأول على (العلاقات) والثاني على (الاستواء) والثالث على (التبادل) هو الذي يفصل بينهم...



و أمّا فيما يتّصل بعنصر (الظواهر)، فيمكن أن نقدّم مثلاً هو (الفقر) مثلاً... فعالم الاقتصاد يتناول هذه الظاهرة من زاوية سوء (التوزيع) مثلاً، لكنّما يتناولها عالم النفس من زاوية انعكاسها على الصّحة النفسيّة، في حين يتناولها عالم الاجتماع من زاوية علاقتها بالبناء الاجتماعي وجهازه القيمي وما يترتّب على ذلك من الاختلال أو التفكّك الاجتماعي،... وقد يتناولها من زاوية العلاقة بين الغنيّ والفقير، والعلاقة بين الدولة والمواطنين، وهي زوايا قد تتناولها عالم الاقتصاد وعالم النفس أيضاً إلا أنّ تركيز كلّ واحد منهم على جانب دون آخر، هو الذي يميّز العلوم الثلاثة المشار إليها...



الحصيلة: لعلم الاجتماع من أنه (يعنى بالحياة المشتركة بين الناس) وما واكب ذلك من القضايا المرتبطة به، يظل مجرد تصوّر يحتاج إلى تحديد المسوّغ الإسلامي لهذا الجانب، فيمكن أن نقول: إنّ تجربة خلافة البشريّة في الأرض تقوم أساساً على مفهوم (الحياة المشتركة بين الناس) فالسمااء لم تبدع الإنسان (الفرد) بل الإنسان (النوع) وإن كان (الفرد) كما سنلاحظ من جانب هو المجدّد للحياة المشتركة للمجتمع، بصفته يمارس أفعالاً ومواقف فرديّة من جانب... ولكنّه -مقابل ذلك- يمارس أفعالاً ومواقف اجتماعيّة... وهذا يعني أنّ (الفرد) من جانب لا ينسلخ من (النوع) الإنسانى، كما لا ينسلخ من الفعل (الاجتماعي)... وهذان الجانبان: الانتساب إلى (النوع) وممارسة الفعل الاجتماعي، هما المجدّدان لمفهوم (الحياة المشتركة بين الناس).

أمّا الانتساب إلى (النوع) فيتمثّل في كون السمااء قد أبدعت (جمعاً) من الناس وليس (أفراداً)، وهذا التجمّع (يشارك) في خصائص نوعيّة متماثلة: جسميّاً وعقليّاً ونفسيّاً وفكريّاً، أي يتمثّل في أجهزته المذكورة من حيث تركيبة الإنسان وآليّة هذا

التركيب ... كما أنه أي الإنسان النوعي يواجه بيئة مماثلة: من سماء وأرض وماء الخ ... ويواجه - من ثم - (وهذا هو المهم جداً) وظيفة عبادية متماثلة، ويتعرض لاختبار متماثل، أي: إن السماء أوكلت للإنسان ممارسة مهمة عبادية عبر قوله تعالى ﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، ثم أخضعته إلى تجربة أو ابتلاء حسب قوله تعالى ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ ... أولئك جميعاً تعني أن (النوع) الإنساني يخضع «لتركيبة» و «بيئة» و «مهمة» و «اختبار» يشترك فيها البشر جميعاً أو ي فشل أو يترواح بين النجاح والفشل في أداء مهمته العبادية ...

وهذا في ما يتصل بكونه (نوعاً) «يشترك» البشر جميعاً في الانتساب إليه ... أمّا ما يرتبط بكونه (اجتماعياً) أو ممارساً للفعل أو الموقف الاجتماعي، فيتمثل في ممارسته للمهمة العبادية التي تشتر سلوك الإنسان إلى ما هو (فردى) يتصل بتعامله مع الله تعالى في أفعال ومواقف مثل: الصلاة، الصوم، الحج، الدعاء، الخ وإلى ما هو اجتماعي يتصل بتعامله مع الغير ... والتعامل مع الغير هو المجسد لدلالة ما هو (اجتماعي): مادام (الاجتماع) لغوياً

و اصطلاحياً يعني:

تجاوز ما هو (فرد)، سواء أكان التعامل مع الغير: فرداً أو جماعة ...

و الواقع أن التعامل الاجتماعي يفرض ضرورته على البشرية جميعاً، لأن تمرير (التجربة العبادية) تتطلب استمرارية التناسل البشري، وهذا لا يتم إلا من خلال (العلاقة) بين الرجل والمرأة، وبينهما وبين الذرية، كما أن نشأة الذرية تتطلب صياغة العلاقة بين الأطراف المعنية بذلك، فضلاً عن أن إشباع الحاجات الأولية والثانوية تتطلب عنصر (العلاقات) ضرورة ... أي أن العلاقات هنا تظل مطبوعة بما يطلق عليه في المصطلح الاجتماعي: ممارسة (أدوار) «معطاة» وليست ممارسة أدوار «مكتسبة» ...

و أما الأدوار المكتسبة فتتمثل في (العلاقات) التي تطالب بها التوصيات الإسلامية كعلاقات الصداقة والقربة والتعاون والتكيف و... الخ.

إذن: العلاقات المعطاة والمكتسبة - في ضوء المهمة العبادية و خضوعها لعملية الاختبار - هي المجسدة لدلالة ما هو

(اجتماعي) من حياة الإنسان ... والأمر كذلك إذا تجاوزنا دائرة (العلاقات) إلى دائرة (الظواهر) ... فالظواهر سواء أكانت شائعة أو نادرة، وكانت إيجابية أو سلبية، وكانت موجودة فعلاً أو قوة حينئذ ترد تجسيدا لما هو (اجتماعي) من حياة الإنسان، فيما سبق أن قلنا أن نفس البناء الاجتماعي أو الجهاز القيمي لجماعة أو مجتمع أو أمة من الناس تتأثر إيجابياً أو سلبياً ببرز أية ظاهرة كالإيمان أو الكفر، أو الاستواء أو الانحراف، أو الغنى أو الفقر... الخ. فضلاً عن أن إشاعة أية ظاهرة، أو إمكان إشاعتها، بل حتى مع عدم إمكان إشاعتها كما لو كانت في مستوى فرد واحد مثلاً، تعدّ تحدياً لمبادئ السماء: من حيث كونها جهازاً قيمياً للجماعة أو المجتمع أو الأمة الإسلامية ...

والآن نتحدث عن:

الفصل الثاني

علم الاجتماع

والحياة المشتركة بين الناس

الحقل الأول

علم الاجتماع و المبادئ المشتركة

يطرح علماء الاجتماع سؤالاً مؤداه هو: ما هي المبادئ أو الأسرار التي تحمل البشر على أن يحيوا (حياة مشتركة) على الرغم من النزعات (العدوانية) و (الذاتية) التي تطبع سلوكهم... و بكلمة بديلة: ما هي الأسباب التي تجعل الاجتماع ممكناً؟

هناك عدة نظريات للتصوّر الأرضي تشير إلى هذا الجانب. فمن هذه الإجابات أنّ ثمة نزوعاً فطرياً يحمل البشر على أن يتعايش فيما بينهم، أي أنّ ثمة وجود عقد اجتماعي فيما بين الناس انطلاقاً

من المصالح المشتركة فيما بينهم حيث تفرض عليهم هذه المصالح أن يتنازلوا عن الذات التي لا تعنى في الغالب إلا بإشباع حاجاته التي تتحقق من خلال العدوان. وهذه النظرية ذات نمطين من العقد: النظرية القهرية والتلقائية. أما (القهرية) فتذهب إلى أن (القوة) - مثل الدولة أو أية مؤسسة تملك القوة - ترغم الآخرين على التعايش ... وأما النظرية التلقائية فتذهب إلى أن الناس تلقائياً - تحقيقاً لمصالحهم - يضطرون إلى التنازل عن (ذواتهم).

وقد أضيفت إلى هذه الوجهات من النظر مبادئ أخرى على يد علماء موروثين ومعاصرين تتمثل في وجود (قيم) لدى الإنسان تفرض عليه مبدأ (التعايش).

وأما إسلامياً فيمكننا أن نقول:

هناك مجموعة من المبادئ التي تجعل (التعايش) بين البشر متحققاً، على هذا النحو:

أولاً: التكليف الفطري، بمعنى أن السماء التي أبدعت الكائن البشري، ركبت فيه نزعة (الحاجة إلى الاجتماع)، حتى يتحقق مفهوم الممارسة العبادية في الحياة أو ممارسة الخلافة في الأرض

حيث تتطلب مفروضة اجتماع البشر بدءاً من عملية (التناسل)، ثم بعملية (توصيل) مبادئ السماء إليهم، وانتهاءً بممارسة المبادئ الاجتماعية المفروضة عليهم: في عملية الاختبار الإلهي. هذا أحد المبادئ التي تحمل الإنسان على أن يتعايش سلمياً بشكل فطري ولا أدلّ على ذلك من ملاحظتنا للطفل مثلاً. فالطفل يستجيب فطرياً منذ ولادته لمفهوم التعايش، وأما عدوانيته، أي في حالة إحساسه بالحاجة إلى الطعام مثلاً، حيث يصرخ أو يمارس بعض الحركات العدوانية، فهذه لا تتجاوز المدى القصير ليعود الطفل بعد ذلك إلى التعايش من جديد. وحتى في حالة عدم إشباعه: فإن إمكانية تدريبه على تأجيل ذلك، لو لم يقترن بـ(نزوع فطري) نحو التعايش، لما أمكن أن تتم عملية (التدريب) على ذلك.

ثانياً: نزعة الخير. إن القرآن الكريم يشير إلى فطرية (الإيمان) حيث يشير إلى أن الكفر والفسوق والعصيان قد كرهه الله تعالى إلى البشر وحبب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم، وهذا المبدأ في الواقع، أي الخيرية الفطرية في الإنسان تحمله أيضاً على أن يتعايش مع أخيه الإنسان الآخر.

ثالثاً: إلهاميّة الخير والشر. هذا المبدأ ذكر في الآية القرآنيّة الكريمة التي تشير إلى أنّه تعالى ألهم النفس فجورها وتقواها، يعني أنّ البشر (يرث) جهازاً (قيميّاً) يستطيع من خلاله أن (يميّز) بين ما هو خير أو شرّ، حتى لو لم يقترن بتنشئة اجتماعيّة هادفة. لأنّ (المعرفة أو الثقافة الفطريّة) لمفهوم (الخير) وتميّز ذلك عن (الشرّ)، يفرض على البشر أن (يتعاشوا) فيما بينهم: انطلاقاً من فرضيّة وجود (الحدّ الأدنى) من (القيم) التي تحمل على (التعاش).

رابعاً: القيم الثقافيّة. وهي التي يتقبّلها الأفراد تلقائيّاً (من خلال تنشئتهم الاجتماعيّة)، حيث يحملهم على أن (يتعاشوا) فيما بينهم انطلاقاً من قناعتهم بفوائد التعاش، مع ملاحظة أنّ هذا المبدأ يظلّ مرتبطاً بمسائل أخرى لا مجال للحديث عنها الآن.

وما دمنّا قد تحدّثنا عن مبدأ التعاش بين البشر، فإنّ هذا المبدأ يسوقنا إلى البحث عن موضوع آخر وهو:

الحقل الثاني

نشأة القيم الاجتماعية في الحياة المشتركة

بما أنّ البشر ينزع إلى أن يتعايش فطرياً، حينئذ لا بدّ من وجود قيم خاصّة تحكم هذا النمط من التعايش، و السؤال هو: عن كيفة نشأة هذه القيم.

التصورات الأرضية وهي تصورات نتحفّظ حيالها إسلامياً تشير إلى أنّ طبيعة الواقع (الحضاري) هو الذي يسهم في نشأة و صياغة المعايير البشرية بهذا النحو أو ذاك. فالبيئة التي خبرت حياة الصيد أو الرعي (في المجتمعات الأولى) من حيث نمط العلاقات المترتبة عليها، حدّدت نمط القيم الاجتماعية: من تعاون و صراع، و من قيم

فردية أو غيرية فرضتها طبيعة التركيب العائلي الذي خبر حيناً قيمومة (الأم) وحيناً آخر قيمومة (الأب): وهذا قد انسحب على طبيعة العمل داخل الأسرة وخارجها، وما ترتب على ذلك من قيم التعاون والصراع و... الخ.

وأما في صعيد القيم الفكرية فتذهب بعض الاتجاهات إلى أن البيئة الرعوية والزراعية خبرت نوعاً من الإحساس بالضعف حيال القوى الكونية المجهولة، وحيال الإحساس بالحاجة إلى ثروات البيئة الطبيعية، مما استتبع ذلك صياغة فكرية تعتمد الوثنية والأسطورة: بصفتها تعبيراً عن الضعف والحاجة ...

ثم قطعت البشرية مراحل متنوعة من التطور الحضاري: زراعياً وصناعياً حتى أفضى ذلك إلى أن تعتمد إلى الأعراف والتقاليد، أي: التفكير الاجتماعي حيال الظاهرة المجتمعية وهذا ما فرض عليها أن ترسو على مبادئ اجتماعية نابعة من طبيعة التطور البيئي، كما أن التفكير الفلسفي واكب هذه البيئة: حيث تخلت عن التفكير الوثني والخرافي وانتهت إلى مرحلة ثالثة بدأت مع ظهور الصناعة، وتطورت حتى وصلت إلى صياغة القوانين العلمية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة ...

طبيعياً، ثمّة اتّجاهات اجتماعيّة أخرى تشير إلى مراحل تاريخيّة متنوّعة يتفاوت الباحثون في تحديدها،... إلّا أنّ هذه الاتّجاهات جميعها تتّفق على أنّ البيئة من جانب والحاجة من جانب آخر هما العنصران اللذان ساهما في صياغة المبادئ الاجتماعية: مع ملاحظة أنّ بعض الاتّجاهات لم تغفل عن عناصر (الغيب) أو (رسالات السماء) من حيث مساهمتها في صياغة بعض المبادئ.

هذا هو مجمل تصوّر الأرضي لنشأة القيم أو المبادئ الاجتماعية. أمّا إسلامياً، فإنّه يخالف هذه التصرّوات جميعاً لأنّها تصوّرات بائسة قائمة على مجرد التخمين الذي يفتقر إلى التجريب العلمي أو الملاحظة الصائبة. و يكفينا أنّ القرآن الكريم والحديث الشريف نجدهما يمدّنا بحقائق تختلف عن هذه الافتراضات التي يقدّمها علماء الاجتماع. فإنّ مجرد اختلاف الباحثين فيما بينهم من جانب وعدم التجريب كما قلنا من جانب آخر، كافٍ في التشكيك بهذه الملاحظات الأرضيّة.

فضلاً - وهذا هو الأهمّ - عن أنّ القرآن الكريم هو المعيار الذي

يفصل في كل موقف فيه خلاف في وجهات النظر، حيث يشير النصّ الشرعي إلى أنّ مثلاً مفهوم (التوحيد) هو الذي طبع المجتمع البشريّ الأوّل وليس المجتمع الوثني وليس الفكر الوثني والخرافي. حيث اقترنت نشأته برسالة الأنبياء، وحيث كان آدم (ع) أوّل الأنبياء الذي جاء به (صحيفة) تشتمل على مفهومات التوحيد، وخلفه (شيث) أيضاً تسلّم الصحيفة المشار إليها.

والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأنبياء، ومنهم (إدريس) (ع)، حيث تشير النصوص إلى أنّه جاء بثلاثين (صحيفة). هذا يعني أنّ الفكر (التوحيدي) كما قلنا، وليس الوثني أو الخرافي هو الذي طبع المجتمعات الأولى ... لكن منذ أن حدث أوّل انحراف (وهو قتل أحد ابني آدم للآخر) بدأت الانحرافات الفكرية - وكذلك الانحرافات النفسية والاجتماعية - تأخذ بالظهور، حيث تشير المصادر إلى أنّ القاتل قد اتّجه إلى عبادة (النار) التي أكلت قربان أخيه فشاعت الانحرافات المذكورة تدريجياً من بعد ذلك.

كما أنّ عبادة الأوثان بشكل عام: تشير المصادر، إلى أنّها نشأت وارتبطت في نشأتها بسلوك بعض الأقوام القاصرين ذهنياً، حيث

عملوا «تماثيل» لبعض الشخصيات الصالحة، ليقترن بها ولكن المنحرفين استثمروها حتى تطوّرت شيئاً فشيئاً إلى صنع الأوثان الحجرية وعبادتها...

وبالنسبة إلى الانحراف النفسي والاجتماعي فالمصادر تشير أيضاً إلى أنّ القاتل وذريته - انطلاقاً من ردّة الفعل المرضية التي يحياها - انهمكوا في إشباع الرغبات غير المشروعة من نحو: الخمر، العزف، الممارسات الجنسية المحظورة، ... ومن ثمّ نشأ مجتمع منحرف قبالة مجتمع سويّ، المجتمع المنحرف، هو القاتل وذريته، والمجتمع السويّ هو (شيث وذريته).

والأمر نفسه بالنسبة إلى مجتمع ما بعد الطوفان، حيث قطع هذا المجتمع نفس مرحلة المجتمع التوحيدي الأول، من حيث التدرّج في الانحراف إلى نهاية ما لاحظناه.

وما نستهدف التأكيد عليه هو أنّ تصوّر الإسلاميين لنشأة المجتمع في مراحل الأولى، يتمثّل في كونه بدأً مستويّاً فكريّاً لا يخبر أيّة ممارسة خرافية أو وثنية وهذا ما صرّح به القرآن الكريم حينما قال ﴿كان الناس أمة واحدة...﴾ حيث تشير هذه الآية

الكريمة عن أن المجتمع البشري في مراحلہ الأولى لم يخبر تلکم الممارسات الوثنيّة و الأسطوريّة التي أشار إليها علماء الاجتماع الأرضي.

و هذا کلّه من حيث نشأة القيم أو المبادئ الفكريّة ... أمّا من حيث نشأتها (أخلاقياً) فقد أشرنا إلى أن نشأة ما هو (منحرف) منها يرتبط في الواقع بالبيئّة المنحرفة التي أسهمت في صوغ المبادئ المشار إليها، ...

و أمّا (المبادئ السويّة) و هذا هو ما نودّ الآن أن نلفت الانتباه عليه هو أنّ قسماً من هذه المبادئ قد تكفّلت رسالات السماء بتحديدھا، و القسم الآخر نشأت من خلال التجربة الحضاريّة التي أشار البحث الأرضي إليها، أي: نمط الحاجة و البيئّة هي التي ساهمت أيضاً في صياغة بعض هذه المبادئ، و هو أمرٌ طبيعيّ جداً حيث قلنا في «كتابة» سابقة عن أن الإسلام يقدّم لنا من جانب مجموعة من القوانين، و من الجانب الآخر يدع لنا مبادئ مفتوحة تترك لطبيعة التطوّر الاجتماعي الذي يحدث في هذا الجيل أو ذاك حتّى يتناسب كلّ جيل مع نمط الحضارة أو نمط التطوّر الذي يصل

إليه. والمجتمعات سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية تستطيع من خلال مبدأ (فألهما فجورها و تقويها) و من خلال تمييزها لما هو خير و شرّ و تمييزها لما هو صائب و مخطئ، أن تصل إلى كثير من المبادئ الصائبة دون أدنى شكّ.

المهمّ أنّ ما نودّ التأكيد عليه بالنسبة إلى هذا الجانب، هو أنّ التصرّو الإسلامي يتميّز عن التصرّو الأرضي بأنّه يحدثنا عن طبيعة التركيبية العقلية للبشر و طريقة استجاباتها للمبادئ الخيرة و الشريرة، و طريقة (تعلّمها) للمعرفة أيضاً... فهو يحدثنا عن (إلهامية الخير و الشرّ) من جانب، و (إلهامية المعرفة) من جانب آخر، و يحدثنا عن المصادر التي تلهمنا معرفياً من جانب ثالث، ففي نطاق (الإلهام المعرفي) مثلاً، نجد أنّ أحد ابني آدم (وهو القاتل) عندما قتل أخاه و جهل كيفية مواراته: حينئذٍ بعثت السماء (غراباً) لهذا الغرض، حيث تعلّم منه عملية المواراة لجثة أخيه....

و في صعيد الإلهام المعرفي لظواهر (التصنيع) مثلاً نلاحظ أنّ النصوص التفسيرية تشير إلى عمل (الخيطة) لدى إدريس (ع)، كما تشير النصوص القرآنية الكريمة إلى تعليمها نوحاً (ع) صنع السفينة

مثلاً، وتشير إلى تعليمها داود (ع) صناعة الألبسة العسكرية، وإلى تسخير الجنّ لسليمان (ع) في صناعة التماثيل و الجفان و الجوابي، وهكذا بالنسبة للإلهامات الأخرى.

هذا فيما يتّصل بمطلق المجتمعات و تطوُّرها الحضاري والثقافي، حيث أنّ الإلهام المعرفي - في نمطه المشار إليه - يظلّ في الواقع غير منحصر في البشر فحسب بل يتجاوزه كما نعلم جميعاً حتّى إلى مجتمع الحيوان حيث أنّ النصوص القرآنيّة الكريمة تشير مثلاً إلى أنّ الله سبحانه و تعالى أوحى إلى النحل أن تتخذ من الجبال بيوتاً و من الشجر و ممّا يعرشون، وهكذا... إذاً فالإلهام المعرفي يظلّ (في التصرّو الإسلامي) نابعاً من تدخّل السماء، و من ثمّ فإنّ متطلّبات البيئة و الحاجة تظلّ - في إفرازها لهذا المبدأ أو ذاك - غير منفصلة عن الإلهام المشار إليه...

أي إنّ المسألة تتّصل بإلهام الله تعالى البشر لهذه المعرفة أو تلك.

الحقل الثالث

نشأة القيم وصلتها بالمجتمع والفرد

ثمة تساؤل مهمّ: طالما يطرحه البحث الاجتماعي، ألا وهو ملاحظة الصلة بين المجتمع و الفرد من حيث انعكاس أحدهما على الآخر، حيث تتفاوت نظرة علماء الاجتماع في تحديد ذلك، أي: هل إنّ المجتمع يفرض هيمنته على الفرد أم العكس، أم يتبادلان التأثير بينهما؟

هناك من الاتجاهات كالاتّجاه اليميني مثلاً أو المحافظ يذهب إلى أنّ المجتمع يفرض صياغته على الأفراد، فمنذ الطفولة تبدأ الأسرة بالتنشئة الاجتماعية للشخص بحيث يجد نفسه محاصراً بمبادئ (الجماعة) لا يملك الانسلاخ عنها. بحيث يتشرّب مبادئها

بعامة، بالرغم من أنها تنشأ في الواقع نتيجة تفاعل (الأفراد) في أفكارهم حتى تأخذ صياغتها الاجتماعية.

(اليسار) بدوره يؤكد هذه الحقيقة (مع أنه يختلف جذرياً مع اليمين)، ولكنه يرى أن (الحمية الاجتماعية) تفرض فاعليتها على الأفراد سواء أكانت ذات طابع اقتصادي (كما هو تصوّر الماركسيين التقليديين)، أو عناصر الواقع الاجتماعي بكلّ مكوناته (كما هو طابع الماركسيّة الجديدة)، وأمّا اليمين الجديد فيكاد يركّز على (الحمية الفردية) وانعكاسها على الاجتماع بصفة أن الواقع الاجتماعي يتبدّى من خلال (الذات) أو (الوعي) الذي يخلعه الأفراد عليه، ومن ثمّ فإنّ الفرد هو الذي يصوغ الواقع لا أنّه نتاج للواقع، بالرغم من أن هذا الأخير أي (الواقع) يتدخل بدوره في صياغة الفرد من خلال التوافق الذي يتمّ بين (الذوات) المختلفة عبر عملية التفاعل الاجتماعي.

يبقى أن نتساءل: ماهي الفائدة المترتبة على إثارة هذا السؤال من وجهة نظر إسلامية؟

في الجواب عن هذا السؤال يمكن الذهاب إلى أن التصوّر

الإسلامي لهذه الظاهرة يتمثل في إكسابه الفاعلية (الفردية) أهمية رئيسة، وإكساب (المجتمع) فاعلية ثانوية.

سرّ ذلك: أنّ (الفرد) وليس «المجتمع» هو الذي يتحمّل مسؤوليته العبادية، سواء أكان ذلك في ميدان توصيله لمبادئ السماء أو كان ذلك في ميدان التزامه بالمبادئ المذكورة. وحتى في حالة تحمّل المجتمع مسؤولية عامة كما ذهب إلى ذلك بعض علماء الاجتماع الإسلامي في ذهابهم إلى أنّ هناك مسؤوليات عامة تسأل عنها الأمة، بما هي أمة لا بما هي أفراد، حتى مع صحّة هذه الفرضية فإنّ المجتمع في الواقع بصفته مجموعة (أفراد) يتحمّلون المسؤولية وليسوا بصفتهم جهازاً معنوياً أو قيمياً.

يترتّب على هذا الفهم العبادي للمسؤولية أن تنحصر فاعلية (الفرد) في كلّ من (توصيله) للمبادئ وفي (استجابته) لها،... ويمكننا أن نقدّم مثلاً في هذا الصدد وهو رسالة الإسلام ذاتها: فالنبي صلى الله عليه وآله بصفته (فرداً) قد اضطلع بمهمّة توصيل المبادئ إلى الآخرين، والإمام علي عليه السلام وخديجة ومولى النبي صلى الله عليه وآله بصفتهم (أفراداً) قد (استجابوا) لرسالة

محمد صلى الله عليه وآله، والأمر نفسه بالنسبة إلى أفراد آخرين من أمثال سلمان وأبي ذر وعمار... هؤلاء (الأفراد) كانوا يحيون ضمن (مجتمع منحرف)، بيد أن «المجتمع» لم يستطع أن يعكس تأثيره عليهم بل العكس هم الذين عكسوا تأثيرهم على المجتمع، حيث انتسب إلى الإسلام آخرون فيما بعد تدريجياً، حيث كان ذلك في سنوات مكة و سنوات المدينة أيضاً، فيما اضطلع - في البدء - (أفراد) منهم، بتوصيل الرسالة الإسلامية إلى الآخرين، ثم انتشرت الرسالة، أخيراً و بلغت قمّتها كما نعلم عام الفتح...

طبيعياً، إنّ للمجتمع فاعليّته أيضاً، ولكن في نطاق التسريع فحسب، أي: إنّ ضخامة عدد المسلمين عكست تأثيرها على المكّيين في مسارعتهم إلى الإسلام عام الفتح، إلّا أنّ هذا التأثير (ثانوي) الأهميّة، ولا أدلّ على ذلك ما نلاحظه من النصوص التي تشير إلى أنّ الإنسان ينبغي أن لا يكون إمّعة يطيع الآخرين في تأثيرهم عليه، فيقول هؤلاء فعلوا كذا وأنا أفعل كذا أيضاً.

ولأدلّ على ذلك أيضاً من النصوص القرآنيّة الكريمة التي تنهى على الأفراد تقليدكم لآبائهم وأجدادهم ومجتمعاتهم، مع أنّ النصّ

القرآنيّ الكريم كان يتحدّث إلى مجموعة المجتمع الجاهليّ الذي يغلب عليه طابع وثنيّ كما هو واضح. ومع ذلك فإنّ القرآن الكريم كان ينعي على الأفراد تقليدهم للآباء والأجداد والمجتمع، وهذا يعني بشكل واضح أنّ الفرد وليس المجتمع هو المؤثر وهو صاحب الفاعليّة كما قلنا.

والآن بعد ما تكلمنا عن نشأة القيم وتفاعلاتها من خلال الفرد والمجتمع، وأكّدنا على أنّ تصوّر الإسلاميّ يشير إلى أنّ الفاعليّة الفرديّة هي التي تؤخذ بنظر الاعتبار، حينئذ فإنّ المهمّ بعد ذلك هو أن نتحدّث عن عمليّة توصيل المبادئ أو القيم التي رسمتها السماء لنا وأوصتنا بأن نوصلها إلى الآخرين، أي نتحدّث تحت عنوان جديد هو:

الحقل الرابع

المسؤولية الاجتماعية في توصيل القيم

من الظواهر التي يلحّ علم الاجتماع المعاصر على طرحها هي: ظاهرة (صناعة القرار) السياسي لهذا المجتمع أو ذاك، حيث يلاحظ أنّ الأقلية المسيطرة على أدوات الإعلام والاقتصاد والقوة العسكرية الخ، هي المضطّعة بالصناعة المشار إليها، بينما تبقى الأغلبية مشلولة لفاعليّة لها في الميدان المذكور.

هذه الملاحظة في الواقع إذا نقلناها إلى التصرّو الإسلامي حيال المعضل الاجتماعي المشار إليه، نجد أنّ التصرّو الإسلامي لهذا الجانب يطرح مبدأً عامّاً هو مبدأ كلّكم راع وكلّكم مسئول عن

رعيته، حيث يضع مسئولية على كل شخص يضطلع بممارسة دوره في صنع القرارات، أو بالأحرى: يمارس مسئوليته في نطاق ما يمارسه من دور اجتماعي، وما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنموذج واضح لهذا الدور الذي لم يمكن لأيّ وجهة نظر علمانية أن تتشرب به هذا النحو الذي فرضه التصور الإسلامي على الأفراد جميعاً، أي إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشكّل مبدأً واجباً إلزامياً على كلّ شخص بحسب مقدوره بطبيعة الحال. وهذا يصوّر لنا أهميّة ما سترك هذا المبدأ من انعكاسات على صياغة المجتمعات.

إنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يظلّ متّصلاً بأحد مصطلحات البحث الاجتماعي وهو مصطلح: «الضبط الاجتماعي»، وهذا المصطلح يستخدمه علماء الاجتماع ويقصدون به الوسائل أو الطرائق التي تتمّ من خلالها السيطرة على المجتمعات من حيث ضبطها وحجزها عن الوقوع في الانحراف أو الخلل الذي يؤثر على توازنها واستمراريتها وثباتها. ونطرح هذا الموضوع ضمن عنوان:

المسؤولية و الضبط الاجتماعي

مادام الاجتماع البشري يتكوّن من أفراد و جماعات تنزع إلى الذاتية و العدوان، حينئذٍ فإنّ السيطرة على هذه النوازع و حجزها من الممارسات التي تترك أثرها على (أمن) المجتمعات تفرض ضرورتها دون أدنى شكّ.

كما أنّ الاجتماع البشري مادام الأفراد و الجماعات التي تنتظمه عرضة للخطأ أو القصور أو الجهل، حينئذٍ فإنّ السيطرة على ذلك تفرض ضرورتها أيضاً.

وفي ضوء هذه الحقائق نجد أنّ علماء الاجتماع يتقدّمون لدراسة وسائل (الضبط) التي تحقّق للمجتمعات توازنها كما قلنا، حيث أفاضوا في الحديث عن وسائل (الضبط) وأشكاله وفصلوا الكلام فيها، فأشاروا إلى ما هو (تلقائي) منها وما هو (قهري)، وما هو (أهلي) وما هو (رسمي)، وما هو في نطاق (العلاقات الأولية) وما هو في نطاق (العلاقات الثانوية)، وما هو ذو طابع تعليمي وما هو ذو طابع جزائي، وما هو معنوي وما هو مادي الخ ...

والحقّ أنّه يمكن تقسيم الضبط الاجتماعي إلى نمطين: الضبط

الداخلي والضبط الخارجي. أمّا الداخلي فيتمّ من خلال المبادئ الاجتماعية التي يتشرّبها الأفراد والجماعات عبر تنشئتهم الاجتماعية في العائلة والمدرسة وسائر المؤسسات التي تحمل طابعاً تعليمياً، أو إعلامياً كالإذاعة والتلفزة والصحافة... الخ، أو عبر المبادئ الاجتماعية التي يفرضها ما يطلق عليه مصطلح (الرأي العام) في تقاليده وعاداته وأعرافه المختلفة.

وأمّا الضبط الخارجي فيشير علماء الاجتماع إلى مظهره (الجزائي) المألوف أي القوانين بنمطها الثواب والعقاب، بخاصّة (العقاب) الذي يعدّ ذات فاعليّة كبيرة في عمليّة الضبط الاجتماعي سواء أكان ذلك في نطاق الوسائل النفسيّة كالتحقير والهجران والفصل من العضويّة مثلاً، أو في نطاق الوسائل الماديّة كالضرب والسجن الخ...

والمهمّ أنّ عمليّات (الضبط الاجتماعي) وهذا ما نودّ لفت الانتباه عليه، في الواقع تظلّ بالرغم من كونها أمراً له مشروعيتّه، إلّا أنّ التفاوت في هذه الوسائل المرتبطة ضمن وجهات النظر تظلّ أمراً ملحوظاً حيث نرى مثلاً في ميدان التعلّم أنّ الضرب بالنسبة

للأطفال أو عدمه يظلّ موضع تجريب لدى علماء النفس و التربية و سواهم، و كلّ فئة أو كلّ تيّار أو كلّ رأي يبرهن على صحّة رأيه بتجربة تتناقض تماماً مع تجربة أخرى تنتهي إلى عكس ذلك تماماً، أي ثمة تجارب تقول بفاعليّة الضرب و ثمة تجارب تنفي ذلك. حينئذ إنّ أمثلة هذا التفاوت في وجهات النظر يقلّل دون أدنى شكّ من أهميّة الضبط الاجتماعي في كثير من مواقفه أو قضاياها.

و من جانب آخر نجد أنّ نفس القوانين المرتبطة بالضبط الاجتماعي تظلّ في الواقع ذات قصور ملحوظ في صياغتها، فمثلاً القوانين التي تتّصل بجريمة السرقة على سبيل المثال لا تسمح أو بالأحرى لم تترك فاعليّتها في هذا النطاق، حيث نجد أنّ مسألة السرقات تتفاقم، وكذلك بالنسبة إلى مسائل المخدّرات و نحو ذلك من عشرات الانحرافات التي نشاهدها في المجتمعات المعاصرة، حيث يفشل الضبط الاجتماعي في القضاء على تلكم الانحرافات.

و سرّ ذلك يكمن وراء القصور المعرفي لدى البشر بنحو عام. كما أنّ مسألة القصور المعرفي لدى المخالف لهذا القانون أو ذاك، لها دورها في عدم فاعليّة الضبط، أي أنّ الشخصية الأرضيّة وهي

مقتنعة بعدم كمالية المصدر المعرفي الذي يصوغ لها القانون، إذا قدر لها أن تمارس عملاً ما بغياب من القانون فإنها تمارس هذا العمل وهي مقتنعة بمشروعية عملها و بعدم مشروعية القانون.

لهذه الأسباب و غيرها نجد أن فاعلية الضبط الاجتماعي الأرضي في الواقع فاعلية مهزوزة لا يمكن الركون إليها. فمثلاً ينشأ الطفل في المجتمعات الأوروبية كما يشير علماء الاجتماع على ممارسة استجابة خاصّة، هي الاستجابة حيال الأبيض و الأسود حيث يكون الطفل خبرة سلبية حيال السود في تنشئته الأسرية مثلاً، بينما يواجه القانون بمبادئ مخالفة لخبرته التي أشرنا إليها.

و هذا التضادّ يكشف في الواقع عن فساد كلّ من الوسيلتين المذكورتين، أمّا التنشئة فهي انحراف دون أدنى شكّ، و أمّا القانون فلأنّه مظهر زائف مفروض من الخارج لكسب السمعة الدوليّة وليس لقناعة داخلية بمساواة الإنسان لأخيه الإنسان، و الواقع التجريبي يدلّ على صدق هذه الفرضية أي التفرقة الحقيقيّة الواقعة بين الأسود و بين غيره، أو بين فئات اجتماعية أخرى حيث يشير علماء الاجتماع أيضاً إلى أن مثلاً ربع سكّان ولايات المتّحدة

الإمريكية (وهي في تصور القاصرين زعيمة المجتمعات الأرضية في مظهرها الحضاري والثقافي) يحيون مشاعر العزلة والنبذ الاجتماعي كالزواج والهنود الأمريكيين وسواهم، فضلاً عن البناء الطبقي الذي يفرز الطبقة العليا فحسب بينما تتصاغر الأغلبية حيالها كما هو واضح.

والمهم بغض النظر عن صياغة القوانين الأرضية يعنيها في الواقع أن نتجه للحديث عن الضبط الاجتماعي في التصور الإسلامي ومقارنته بالتصور الأرضي. فمثلاً نجد في التجربة الإسلامية أن بلال (الأسود) وسلمان (الفارسي) وأبوذر (الفقير) يحيون مع (الأبيض) و (العربي) و (الثري) دون أي تفاوت عنصري وسلالي وطبقي، بل على العكس من ذلك يصعدون من خلال الحراك الاجتماعي إلى هرم السلم الاجتماعي من خلال معيار آخر هو: التقوى - أي العمل الصالح - الخدمة الاجتماعية، ومما لا شك فيه أن الأفراد حينما يتشربون بهذه المبادئ (في صعيد النظرية والتطبيق) حينئذ لا نتوقع فشلاً في قيام المجتمع المتوازن على نحو ما نواجهه من فشل المجتمعات الحديثة التي تتعامل مع الملونين،

أو الطبقات الدنيا، أو الأقليّات على نحو الاستعلاء العنصري والسلالي والطبقي.

والمهم، أن نشير إلى أنّ الجزء في الإسلام ينشطر إلى «ذاتي» أو «داخلي» يمارسه الشخص حيال نفسه دون تدخّل من الأجهزة المسؤولة، وإلى جزء «خارجي» تمارسه الأجهزة المشار إليها.

أمّا الجزء الذاتي فبالرغم من أنّه لا يتّصل بالبحث الاجتماعي عدا بعض حالاته، إلّا أنّه يحقّق نفس الضبط الاجتماعي في هذا الصدد، فالجزء الذاتي في تكفير الشخص مثلاً عن أخطاء عباديّة يقوم بها أو يصدر عنها كما لو أخلّ بمبادئ الصلاة أو الصوم أو الحجّ أو الزواج أو اليمين أو المعاملات الماليّة ونحوها، حيث يترتّب على ذلك وجوب التكفير عنها بأن يلزم نفسه بتعويض ذلك ببذل مالي يدفعه إلى الآخرين أو القيام بمراسم خاصّة الخ. إنّ مثل هذه المعاقبة من الشخص لنفسه - وهو جزء عاجل يدرأ به عقوبة الآخرة - إلى أن يتدرّب تلقائياً على عدم ممارسة الانحراف و تصبح جزءاً من عمليّة التنشئة التي يتشرّبها.

وهذا النمط من الجزء في الواقع لا تخبره مجتمعات الأرض

كما نعلم، وكما قلنا أيضاً بالرغم من كونه فردياً إلا أنّ المعطيات الاجتماعية تترتب عليه من حيث تحقيق التوازن الاقتصادي وغيره، حيث أنّ إطعام الفقراء، وتحرير العبيد، وإرجاع الحقوق المالية لأصحابها من خلال التكفير المذكور يساهم في تحقيق التوازن الاقتصادي كما هو واضح.

وأما الجزء الخارجي، فيتمثل في عنصريّ (الضغط) و (القوة) اللتين تمارسهما الأجهزة المسؤولة (المؤسسات الرسمية والأهلية والجماعات والأفراد) حيال المنحرفين، ويتمّ من خلال أدوات متنوّعة: بعضها أدوات نفسية كالتشهير ببعض المنحرفين، وهذا كالتطواف بشهود الزور مثلاً وفضحهم أمام الآخرين، وأدوات بدنية مثل (القصاص والحدود والتعزيرات)، وكما نعلم فإنّ القصاص هو معاقبة المعتدي بالمثل من نحو إعدام القاتل، وأما الحدود فهي: ضرب المنحرف عدداً معيّناً من الأسواط، وأما التعزير فهو ضربه بعدد أقلّ غير محدّد. وبعضها أدوات مالية (كالغرامات، والضمانات، والديات).

فالديات مثلاً هي: تعويض مالي بدلاً من القصاص في عمليّات

القتل و التجريح: إمّا بناءً على التراضي بين المعتدي و المعتدى عليه في حالة الجرح و بين أولياء الأخير في حالة القتل. أو بناءً على عدم إمكان المقاصّة كالصدمة العقلية الناجمة من العدوان، حيث لا يمكن مقاصّة المعتدي الذي سبّب - بضربه - صدمة عقلية كما هو واضح.

و المهمّ هو أنّ أهمّ ما نريد لفت الانتباه عليه هو أنّ استخدام القوّة أو الضغط بالنحو الذي رسمه الاجتماع الإسلامي يظلّ متميّزاً عمّا رسمته مجتمعات الأرض بكونه أداة للضبط تحتفظ بفاعليّة ملحوظة.

فالقصاص - على سبيل المثال - وهو من أبرز أشكال الجزاء الاجتماعي في الإسلام، يظلّ أداة (ضبط) ذات أهميّة بالغة في ميدان التوازن الاجتماعي و القرآن الكريم حينما يقول: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ نجد أنّ عبارة (حياة) ليست مجرد أداة صوريّة بقدر ما هي في الواقع مفصحة عن المفهوم المشار إليه، أي إنّ العدوان - أي عدوان القتل - فعلاً إذا اقتصّ منه حينئذٍ يتحقّق مفهوم (الحياة) بتمام دلالتها، فإنّ من يهّم بالعدوان سوف يعاقب

بالقتل و ليس بالسجن مثلاً. و حينئذٍ يحتجزه الخوف من أمثلة هذا العقاب عن ممارسة العدوان، فيتحقق بذلك مفهوم الحياة التي تعني حفظ النفس من الموت أو العاهة الجسميّة. و الأمر نفسه بالنسبة إلى سائر أدوات الضبط الاجتماعي.

و في ميدان الحدود مثلاً في السارق حينما تقطع يده، حينئذٍ فإنّ الخوف من القطع و ليس مجرد السجن سوف يحتجزه عن ممارسة الانحراف المذكور، و ليس لأنّ قطع أصابع يده أو رجله في حالة التكرار تجعل من المتعذّر عليه معاودة الجريمة فحسب، بل إنّ قتله في المرّة الرابعة في حالة التكرار يلغي إمكانية السرقة أساساً بل إنّه أيضاً يظلّ وسيلة تخويف من الصعب أن يتجاهلها الآخرون ممّن تتحدّث أنفسهم ذات يوم بالسرقة. و الغريب أنّ مجتمعات الأرض تمارس أشنع أنواع التعذيب الجسدي بخاصّة في الجزاءات السياسيّة، ممّا لا يألفه حتّى مجتمع الحيوان المتوحّش، ولكنها (هذه المجتمعات) تنكر عمليّة قطع الأصابع مثلاً، و هذا نموذج واحد من التضادّ الفكري الذي تحياه حضارات الأرض مع الأسف الشديد.

ونودّ أن نشير أيضاً إلى أنّ الجزء الاجتماعي في الإسلام لم يقف عند هذا النطاق من ممارسة (الضبط)، بل تواكب عملية الجزء ذاتها مجموعة من المبادئ التي تحقّق الضبط في مستويات متنوّعة، منها على سبيل المثال مفهوم (التوبة). فمادام الهدف الاجتماعي هو الضبط وليس ممارسة الجزء حينئذ فتح الإسلام فرص تعديل السلوك حتّى لا يصل الأمر إلى مرحلة الجزع، والتوبة هي تجسيد لهذا المثال الذي ذكرناه، حيث تحقّق التوبة فاعليّة الضبط دون الحاجة إلى ممارسة الجزء.

وهذا النمط من الضبط لا تخبره مجتمعات الأرض بطبيعة الحال، لعدم فهمها (العلاقة الرئيسة بين الله تعالى وبين العبد) بما تفرضه من تلقائيّة في تعديل السلوك: مادامت السماء تثنّن هذا الندم على ممارسة الانحراف. فضلاً عن ذلك أنّ فضح المنحرف نفسه وتسليمه إلى ساحة القضاء يساهم في (العدوى الاجتماعية) أي: تشجيع الآخرين على ممارسة نفس الانحراف. لكن إذا تاب الفرد بينه وبين الله قبل أن يقدّم إلى المؤسسة القضائية حينئذ فإنّ العقاب يرفع عنه.

لذلك نجد - وهذا يشكل مبدأ آخر من مبادئ (الضبط) التي تواكب عملية الجزاء - أنّ التوصيات الإسلامية تطالب بعدم فضح المنحرف حتى في حالة ثبوت الجريمة أيضاً، حيث تمنع الآخرين من مشاهدة إقامة (الحدّ) عليه، وهذا ما حدث في حكومة الإمام علي (ع) حينما عقب على (حشد) حضر إقامة الحدّ قائلاً (لا مرحباً بوجوه لا ترى إلّا في كلّ سوء هؤلاء فضول الرجال)، فالإمام (ع) يصف هذا الحشد بسمة (السوء) و (الفضول)، أمّا سمة (السوء) فتعني (الجريمة) التي ينبغي ألاّ يسمح لها بالشياع من خلال رؤية صاحبها، وأمّا (الفضول) فيعني انتفاء الحاجة إلى مثل هذه المشاهدة،

والمهم أنّ عدم السماح للآخرين بمشاهدة الجزاء ينطوي على عملية (ضبط اجتماعي) حيال كلّ من المنحرف و الحشد، من حيث عدم تعريض المنحرف للفضح، و من حيث عدم إشاعة الفحشاء (العدوى الاجتماعية) بالنسبة إلى الآخرين، فضلاً عن ضبط سلوكهم (وهو تدريبهم على عدم الفضول). إلّا في سياقات خاصّة نجد أنّ التشهير بالشخصية التي يقع العقاب عليها، يحمل مسوّغته

حيث نجد أن هناك استثناءات لهذا المبدأ، وهو أنه ما دام المهم هو تحقيق عملية الضبط وليس الجزاء أو الفضح، حينئذٍ فإن الضبط قد يفرض أنماطاً من الجزاء الذي يتطلب فصح المنحرفين، وهذا ما نلاحظه في الجزاءات المترتبة على شهود الزور، وقطاع الطرق وشاهري السلاح حيال الحكومات الإسلامية، والمصريين على ممارسة الانحرافات، ... الخ. بصفة أن هذه الأنماط من الانحرافات تطال الكيانات الاجتماعية وأجهزتها القيمية بنحو أشد خطورة من غيره من الانحرافات، فإشهار السلاح مثلاً يهدد المؤسسة الحكومية أساساً وقطع الطريق يهدد أمن الناس، وشهادة الزور تحقق ما هو باطل وتبطل ما هو حق، وهو أمر يهدد جهاز القيم في الصميم... لذلك فإن عملية فصح المنحرف في أمثلة هذه السياقات تفرض مشروعيتها كما قلنا.

والآن بعد أن تحدثنا عن جزاءات اجتماعية يباشرها أفراد وجماعات أو مؤسسات اجتماعية،... ننتقل إلى الحديث عن جزاءات اجتماعية (تدخل) السماء في مباشرتها، وهذا ما ندرجه

تحت عنوان:

التكيف الجزائي للمجتمعات

يمكن الذهاب إلى أنّ الجزاءات الاجتماعية تتمثل في بعض الظواهر الاجتماعية، كالعلاقة بين الإنسان وبين السماء، حيث (تتدخل) السماء في الواقع في تكيف الأبنية المرتبطة بنشأة المجتمعات و تطوُّرها و انحلالها، و في تكيف الجزاءات المترتبة على سلوكها إيجاباً أو سلباً.

و هذه الجزاءات الاجتماعية لا تنحصر فاعليتها في الضبط الاجتماعي فحسب بل تأخذ صفة جزائية صرفة في كثير من الحالات: بغض النظر عن كونها تفضي إلى الضبط و عدمه، و بهذا تكون مماثلة للجزاءات الأخروية التي تعدّ عملية محاكمة يتحمّل الإنسان من خلالها مسؤولية سلوكه و تحديد مصيره النهائي في هذا الميدان ...

و يمكننا أن نعرض لهذه الجزاءات في جملة خطوط، منها:

١. لا يحدث الجزاء الاجتماعي بنمطه السلبي بخاصة إلا بعد عملية توصيل المبادئ إلى المجتمعات، نحو قوله تعالى: و ما نرسل بالآيات إلاّ تخويفاً.

٢. لا يحدث الجزاء المذكور إلا بعد إنذار المجتمعات وإعلامها بحدوث الجزاء الاجتماعي في حالة الإصرار على الكفر.
٣. قد تتحقق بعض الجزاءات التمهيدية: من أجل التخويف وفسح المجال لإعادة النظر في مواقف المنحرفين حيال رسالة السماء.
٤. قد تتكرر الجزاءات ثم تتوقف ثم تعود وهكذا: حتى يفسح المزيد من فرص الهداية، وهذا ما لاحظناه بالنسبة إلى مجتمع فرعون مثلاً.
٥. قد تحدث الجزاءات الإيجابية مصحوبة بالتهديد برفعها (مثل قوم عيسى عليه السلام حينما طالבוه بإنزال المائدة).
٦. قد ترفع الجزاءات السلبية: نظراً لإيمان هذا المجتمع أو ذاك (وهذا ما تمثل في قوم يونس مثلاً).
٧. تتعدد الجزاءات بقدر تعدد المواقف السلبية أو الإيجابية (كقوم بني إسرائيل)، كما يترتب الجزاء الاجتماعي للمجتمعات على نمط السلوك الذي تصدر عنه، وهو نمطان:
سلوك إيجابي: وهو الإيمان والالتزام بمبادئ السماء.

والسلوك السلبي: وهو عدمهما. وكلّ منهما ينشطر إلى قسمين: الإيمان مقابل الكفر، الطاعة مقابل المعصية. فالأول منهما يشمل المؤمنين بالسماء مقابل العلمانيين الذين لا إيمان لهم باللّه تعالى. والآخر: يشمل المؤمنين باللّه تعالى، إلّا أنّهم نمطان، أحدهما: ملتزم بمبادئ السماء أي (الطاعة) والآخر غير ملتزم بها أي (المعصية) ...

المهم، أنّ النصوص القرآنية أشارت إلى هذه الأنماط من الجزاءات في جملة نصوص، منها ما يتّصل بالإيمان والكفر حيث أشارت بقوله تعالى: ﴿ولو أنّ أهل القرى آمنوا... الخ﴾ لتتمّ الإشباع الاقتصادي لهم، وأنّ العكس يستتبع الحرمان. وأشارت فيما يتّصل بالطاعة والمعصية إلى مسائل كال فقر والغنى والمرض والصحة ... الخ ممّا تزخر به الآيات القرآنية الكريمة.

و تتنوّع الجزاءات الاجتماعية -بغضّ النظر عن مراحلها التاريخية- إلى أنماط منها:

١. ظاهرة الانتصار العسكري
٢. ظاهرة الأمن أو الخوف.
٣. ظاهرة الحياة أو الهلاك.
- أو الهزيمة.

٤. ظاهرة المرض أو الصحة. ١٠. ظاهرة المسخ

٥. ظاهرة الجذب أو التشويه.

الخصب. ١١. ظاهرة الطبع والرین

٦. ظاهرة الخراب أو العمران. على الأفئدة.

٧. ظاهرة الحرية أو القهر. ١٢. ظاهرة الغنى أو الفقر...

٨. ظاهرة التفكك أو الوحدة. الخ.

٩. ظاهرة التفرق أو التجمع.

إنّ هذه الظواهر يتّصل بعضها بظاهرة النصر أو الهزيمة، و يطال بعضها كيان المجتمعات أساساً من حيث استئصالها، وبعضها من حيث مسخها، وبعضها من حيث التفكك لأبنيتها الاجتماعية، كما يلاحظ أنّ بعضها يطال البعد السياسي، والآخر البعد الاقتصادي، والثالث البعد النفسي، والرابع البعد الجسمي ... وهكذا.

وأما بالنسبة إلى الطاعة والمعصية يمكن عرض مفردات مهمّة من السلوك الاجتماعي المرتبط بالمعصية أو الطاعة، فيما تترتب عليها جزاءات اجتماعيّة متنوّعة، منها:

١. مخالفة أوامر الرسل أو ولى الأمر.

٢. البطر أو عدم الشكر.

٣. عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤. معاونة الظلمة.

٥. عدم التواصل الاجتماعي.

٦. عدم التعاون ... الخ.

حيث أنّ هذه الجزاءات تترتب بشكل أشارت أيضاً النصوص
القرآنية الكريمة و الأحاديث الشريفة إليه ممّا لا مجال للتفصيل
عنها.

نتحدّث الآن عن موضوع جديد هو:

الفصل الثالث

الأفعال المشتركة

إنّ ما لاحظناه من المبادئ الاجتماعيّة له فاعليّته في تحديد التوازن الاجتماعي الذي يظلّ هدف أيّة دراسة أو مسح أو تخطيط اجتماعي، وهو أنّه لا يستكمل هدفه ما لم يقترن بعمليات اجتماعيّة يتفاعل الناس من خلالها في أفعال من نحو: التعاون أو التنافس أو التكيّف أو التمثّل أو حتّى الصراع أو الانسحاب الخ، حسب متطلّبات السياق، مع ملاحظة أنّ هذه الأفعال المشتركة تقابلها أفعال سلبية: تبعاً لنزعات الشيطان أو الجهل ممّا تفضي إلى عكس الحالة الأولى و التوازن أي تفضي إلى التفكّك الاجتماعي: كما هو واضح. و يجدر بنا ملاحظة هذه العمليات، أوّلاً:

أرضياً: يلاحظ أنّ علماء الاجتماع يطرحون ظاهرة العمليات أو الأفعال من زوايا متنوّعة، حيث يشطرها البعض إلى علاقات

(تعاون) و (تنافر)، و البعض الآخر إلى الصراع و التنافس، حيث يطبع الصراع هدف ذاتي (كما لو حاول مثلاً كل واحد من العلماء على أن يكسب موقعاً اجتماعياً من وراء بحوثه)، أمّا التنافس فيطبعه هدف موضوعي (كما لو تنافسوا على تقديم الأمثل من البحوث) من أجل الحقيقة العلميّة فحسب.

وهناك من يجعل من التعاون و الصراع عمليّتي تفاعل إيجابي، بصفة أنّ الصراع في النهاية يفضي إلى التعاون من خلال عمليّتي (التوافق) و (التوحد)، حيث يعني التوافق ترويض النفس على تقبل ما هو مخالف لطبيعتها، و يعني (التوحد) تمثيلها أو هضمها لمبدأ معين. وهو أمر يمكن ملاحظته في كثير من ظواهر التغير الاجتماعي أو حتّى في الظواهر المتّسمة بالثبات، ... وهناك من يذهب إلى أنّ الصراع أساساً يظلّ عمليّة مشروعة تكسب الحياة الاجتماعيّة حيويّة و تحتجزها عن ظاهرة الرتابة و الجفاف و السأم ... الخ.

وهناك من يتجاوز هذا التقييم الثنائي للفعل الاجتماعي، إلى ثنائيات متنوّعة كالحبّ و الكراهيّة، والسيطرة و الخضوع، و ما

شاكل ذلك، كما أنّ هناك من التقسيمات ما يجعل الفعل الاجتماعي أو العلاقات ذات طابع أحادي بغضّ النظر عن التضادّ أو التقابل بين علاقة وأخرى...

بيد أنّ ممّا تجدر ملاحظته هنا، أنّ البحوث المعاصرة و خاصة الاتّجاهات النقدية منها تمكّنت من جرّ البحوث الاجتماعية إلى ساحة جديدة تتناسق مع أيّدولوجيّة هؤلاء للواقع، ألا وهي إقحام (الصراع) في ميدان البحث الاجتماعي بنحو مصطنع، حيث أنّ (اليسار) كما مرّت الإشارة قد أثار هذه القضية في السنوات الأخيرة في ما عكست تأثيرها على علماء الاجتماع بما فيهم الاتّجاه المحافظ حيث بدأت دراسات تدرج مستقلّة تحت عنوان (الصراع) أو (التغيّر) مما شاة للتّيّار المشار إليه، و لكن كما قلنا إنّ إثارة هذه القضية في الواقع تظلّ إلى الافتعال أقرب منها إلى الواقع، لأنّ المحافظين أيضاً من علماء الاجتماع طرحوا مسألة التغيّر و مسألة الصراع في بحوثهم السابقة ممّا لا يعيننا الآن الحديث عنها من جديد. يعيننا فقط أن نتحدّث عن التصرّو الإسلامي للصراع و لسواه من العمليّات أو الأفعال الاجتماعيّة.

إسلامياً: الواقع أنّ الإسلام حينما يطرح العمليّات الاجتماعيّة سوف لن يصنّف هذه العلاقات بالنحو الذي لحظناه في التصرّور الأرضي بل بما تفرضه المهمّة العباديّة للإنسان من أنماط تحدّدها طبيعة الظرف الاجتماعي. مثلاً: الإسلاميون يتعاونون فيما بينهم، وقد يتنافسون من أجل الخير، وقد يتنافرون: ولكن مع أعدائهم للأدلة ذاتها. وهم قد يتكيّفون مع بعض الأعداء لظروف خاصّة تفرض عليهم ذلك، ولكنهم قد ينسحبون أساساً من ميدان الصراع مع أعدائهم ويتّجهون إلى العزلة. وفي نطاق التعاون نجد أنّ الاحترام لبعضهم الآخر يفرض ضرورته، وأنّ المساواة فيما بينهم تفرض ضرورتها، وأنّ السيطرة والخضوع لا وجود لهما فيما بينهم، إلّا في صعيد التعاون، ممّا تتطلّبه طبيعة تقسيم العمل وتوزيع الأدوار... الخ.

ولنتحدّث عن هذه العمليّات:

أوّلاً: التعاون

يتحدّد مفهوم التعاون في الإسلام وفق التوصية القرآنيّة القائلة:

﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾، هذه التوصية تلخّص «التعاون» في معيار هو: كونه أفعال البرّ (كالمساعدة مثلاً)، وكونه يقوم على التقوى، حيث يمكن أن يتمّ تعاون على البرّ دون أن تصحبه التقوى التي تعني: الحرص على أداء الفعل وفق المبادئ التي حدّدها الشريعة (كالمساعدة بلا منّ) مثلاً، ... بالمقابل، لا يمكن إقرار التعاون في حالات الإثم والعدوان، فتعاون جماعة على صوغ أغنية مثلاً، أو تعاونهم على إلحاق الأذى بالآخرين، لا يندرج ضمن التعاون الذي يقوم على مبدأ الحبّ وممارسة الدور الاجتماعي.

ويقترن مفهوم التعاون بجملة من الممارسات التي تشدّد التوصيات الإسلامية عليها، وفي مقدّمها:

التعاون و قضاء الحاجات

التعاون والإيثار ونحوهما من الممارسات التي تعني تنازلاً عن الذات أو تعني تكافؤاً بين طرفي التعامل الاجتماعي.

وإذا تركنا التعاون واتّجهنا إلى مبدأ آخر وهو مبدأ سبقت الإشارة إليه حيث طرحه الأرسطيّون تحت عنوان: السيطرة و

الخضوع، ونجد أنّ هذا العنوان يمكن أن نخضعه إسلامياً إلى نفس المادّة. ولكن هناك في الواقع تصوّر آخر للإسلام ضمن هذا العنوان أي:

ثانياً: السيطرة والخضوع أو الأمر والطاعة

إنّ السيطرة والخضوع - في تصوّر بعض الاتجاهات الاجتماعية - تعدّ جوهر الأفعال المشتركة، وفي نظر البعض الآخر هما واحدة من ثنائيات فاعلة (كالحبّ والكراهة والأنايية والإيثار الخ)، مع ملاحظة أنّ مثل هذه العلاقة تظلّ مطبوعة بسمة سلبية، أي: السيطرة المقترنة بمشاعر العلوّ، والخضوع المقترن بمشاعر الدونيّة والقهر، وهو أمر لا نحتاج إلى تأكيده مادام علماء الاجتماع أنفسهم قد عرضوا لهذا الجانب، وأبرزوا أهمّ مشكلة اجتماعيّة (في صعيد المؤسّسة (أي الدولة والمواطنين) متمثلة في الهوة الفاصلة بين الحكّام والمحكومين، حيث أنّ القهر من جانب، والترشيد الحكومي الذي يستهدف تمييع الوعي لدى المواطنين من جانب آخر، يظلّ هو الطابع الذي يسم المجتمعات البشريّة.

على أيّ حال لو نقلنا هذه الظاهرة إلى نطاقها الإسلامي، حينئذ
كما قلنا فإنّ الإسلام يمتلك تصوّراً خاصّاً حيال هذه الظاهرة ولكن
لندع هذا العنوان و ننتخب عنواناً آخرّاً هو الأمر و الطاعة بدلاً من
السيطرة و الخضوع.
إذاً نتحدّث عن هذا الجانب:

الأمر و الطاعة

إنّ الأمر - كمارسة علويّة - هو لله تعالى فحسب، كلّ ما في
الأمر إنّ (وليّ الفقيه) يتولّى إنفاذ ذلك (أي: بصفته «موظّفاً» عند الله
تعالى)، كما أنّ (الطائع) إنّما هو العبد الملتزم بأوامر الله تعالى...
لذلك: لا مشروعيّة لعمليّتي السيطرة و الخضوع إلّا في نطاق ما
هو أمر من الله تعالى و طاعة من الإنسان لله تعالى.

و تتمثّل السمة الإيجابيّة في عمليّة التنظيم الاجتماعي للمراكز
و الأدوار المحدّدة للأفراد و الجماعات في ضوء المسؤوليّة
المرتّبة عليهم، فالحاكم و جهازه من الولاة أو الموظّفين يحتلّون
مراكز السيطرة (و لكن ليس بمعنى التسلّط و اقترانه بمشاعر العلوّ)

بل من أجل ممارسته المهمّة العباديّة التي تفرض عليهم توصيل أو تنفيذ القرارات. يقابلهم الجمهور فيما يتعيّن عليه أن يلتزم أو يخضع لقرارات السلطة (ليس بمعنى القهر) بل من أجل الممارسة العباديّة ذاتها، ولذلك تعدّ هذه القضية في الواقع من صميم مبادئ الإسلام التي لا ترى فارقية البتّة بين جماعة وأخرى، بل تؤكّد مفهوم التكافؤ بين الجميع، ولعلّ قول الإمام علي عليه السلام يكشف بوضوح عن المبدأ الاجتماعي المذكور حينما شبه السلطة بأنّها شسع نعلٍ لا قيمة له البتّة، إذا كان الهدف منها مفهوم السيطرة.

ولذلك إنّ المطلوب هو ممارسة عباديّة وليس ممارسة السيطرة بالنحو الذي نلاحظه في تصوّرات الأرضيّة. وقد أشار الإمام علي عليه السلام نفسه - في نصّ آخر - إلى الدلالة السلبية لمفهوم السيطرة حينما قال عن الولاية: (أنّ من أسخف حالات الولاية عند صالح الناس أن يظنّ بهم حبّ الفخر ويوضع أمرهم على الكبر) فالفخر أو الكبر ونحوهما من مشاعر (العلوّ) تظلّ محظورة في تصوّر الإسلامي للحاكم أو المسيطر كما لاحظنا، بل نجد أنّ الإمام السجّاد عليه السلام يطالب الحاكم بمشاعر الحنان على

المحكومين، وبشكر الله تعالى على إكسابه هذا الدور الاجتماعي حيث يقول:

(وَأَمَّا حَقُّ رِعْيَتِكَ بِالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُمْ صَارُوا رِعْيَتَكَ لضعفهم وقوّتك، فيجب أن تعدل فيهم وتكون لهم كالوالد الرحيم وتغفر لهم جهلهم ولا تعاجلهم بالعقوبة، وتشكر الله تعالى على ما آتاك من القوّة عليهم)...^١

ومن الواضح أنّ هذه الدائرة (العلاقات بين الحاكم والمحكوم) لا تنحصر في مسألة الأمر والطاعة بل تعمّ مطلق العلاقات التي تتطلّب (آمراً) و (مطيعاً)، كعلاقات الأحرار بالعبيد مثلاً، أو علاقات الأولاد بأبويهم، أو علاقات الطلبة بأساتذتهم وهكذا.

فمثلاً في ميدان العبيد بالرغم من أنّ مفهوم السيطرة بما يواكبها من مشاعر العلوّ يظلّ محظوراً في التعامل مع العبيد، فإنّنا نلاحظ هذا النصّ كيف أنّه يصوغ التعامل بالنحو الآتي: (وَأَمَّا حَقُّ مَمْلُوكِكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلَقَ رَبُّكَ وَابْنُ أَبِيكَ وَأُمُّكَ وَلِحْمُكَ وَدَمُّكَ لَمْ تَمْلِكْهُ لِأَنَّكَ صَنَعْتَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَلَا خَلَقْتَ شَيْئاً مِنْ جَوَارِحِهِ وَلَا

أخرجت له رزقاً، ولكنّ الله عزّ وجلّ كفّك ذلك ثمّ سخره لك وائتمنك عليه واستودعك إياه... فأحسن إليه كما أحسن الله إليك، وإن كرهته استبدلت به ولم تعذب خلق الله عزّ وجلّ)،^١ فلاحظ أنّ الإمام عليه السلام يطالب إتيان الخير إليه والإحسان إليه وحتى في حالة كراهته إياه يطالبه بالاستبدال وليس بالإهانة أو التعذيب ...

وفي نطاق الممارسة العمليّة نجد أنّ الإمام السجّاد عليه السلام كان في الواقع يحرّر العبيد عند قيامهم بأفعال غير مطلوبة. كما أنّ الإمام الرضا عليه السلام -عند تناوله الطعام- كان يجلس مع عبيده على المائدة: محسّساً إياهم بعدم الفارقة أو أية مشاعر من العلوّ أو الدونيّة ...

هنا ينبغي لفت النظر -من خلال حديثنا عن علاقات السيطرة والخضوع أو الأمر والطاعة، أن نشير إلى أنّ هذين المصطلحين يفرضان نمطاً من السلوك (الطوعي) وليس (القهري)، فمثلاً حينما تطالب التوصيات الإسلاميّة الزوجة بإطاعة الزوج، أو الولد

بإطاعة الوالدين، أو التلميذ بإطاعة الأستاذ، هذه المطالبة لا تعني أنّ الزوج والأبوين والأستاذ يمتلكون حقوقاً (استعلائية) على الزوجة والأولاد والتلاميذ، بل ممارسة (الدور الاجتماعي) فحسب: بحكم مراكزهم المعطاة لهم عبادياً (أي نفس المراكز المماثلة للحاكم) لذلك تطالبهم التوصيات الإسلامية بالإحسان إلى من يتولّون أمورهم وعدم الإجحاف بهم وعدم استثمار مراكزهم في التعامل وإيّاهم.

من هنا أيضاً فإنّ السيطرة والخضوع بمعناها الأرضي محظوران في الإسلام كلّ الحظر، بل يظلّ (التكافؤ) كما أشرنا و(الاحترام) ونحوهما هو الطابع الذي تشدّد عليه التوصيات... فمثلاً ثمة توصية إسلاميّة تقول: (لا تطلب الرئاسة ولا تكن ذنباً)، هذه التوصية تلخّص لنا طبيعة تصوّر الإسلامي لظاهرتي السيطرة والخضوع، فالتوصية تطالب بعدم البحث عن الرئاسة والسيطرة بصفة لأنّها تعبير عن نزعة مرضيّة من جانب وبصفتها تستتبع قهراً للآخرين من جانب آخر... ولقد بلغ تشدّد التوصيات الإسلاميّة على هذا الجانب إلى درجة اعتبرت أنّ السيطرة أو الرئاسة هي

هلاك للشخص المترأس حتى لعدد محدود من الناس.

بالمقابل، طالبت التوصية الإسلامية بعدم (الخضوع) للآخرين: وفقاً لما لحظناه من العبارة القائلة (لا تكن ذنباً) بصفة أن (الذنب) مؤشّر إلى التبعية والعبودية للآخرين، فكما أن الرئاسة محظورة، كذلك فإن التبعية محظورة، وقد طالب الإمام علي عليه السلام بعدم التبعية بلغة مشددة حين قال: (لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً).

المهم أن هذا التأكيد على (الحرية) لا يحتاج إلى أن نعقب عليه بأكثر من هذا الكلام من حيث أهميته التي تتحدّد من خلالها القيمة الحقيقية لهوية الإنسان، ومن ثمّ إلغاء العلاقة الأرضية التي استثمرها المنحرفون ليصوغوا من خلالها مفهومات الخضوع والسيطرة بالنحو الذي أوضحناه.

ومما يرتبط بهذا النمط من العلاقات الاجتماعية أو بالأحرى الأفعال الاجتماعية وما تنتظمها من علاقات متفاوتة ثمة موضوع ندرجه تحت عنوان:

ثالثاً: البناء الطبقي

الطبقية كمصطلح أَرْضِي - يحتلُّ أهميّة كبيرة في حقل البحث الاجتماعي، وذلك لسببين أوّلهما: تجذرها في المجتمعات، و الآخر: بصفته يستتبع إحداث (المشكلة الاجتماعية) من خلال كونها - أي الطبقيّة - تعبيراً عن التوترات بين الجماعات و الأفراد بما تستتبعه من الانحرافات المتنوّعة.

إنّ مفهوم الطبقيّة - كما يشير إليه نفر من علماء الاجتماع - يتحدّد في الإحساس بما هو (أعلى) أو (أدنى) في السّلّم الاجتماعي، مع ملاحظة أنّ بعض الحالات قد لا يصاحبها الإحساس بالدونيّة أو العداء لدى الطبقة الأدنى: نتيجة للواقع الاجتماعي الذي يقرّر التقسيمات الطبقيّة، وهذا ما أشارت إليه بعض الدراسات الميدانيّة التي أجريت في بعض المجتمعات ممثّلة في الذهاب إلى أنّ الطبقة الوسطى لم تمتلك مشاعر سلبية حيال الطبقة العليا أبداً، بيد أنّ (الفارقة) في الواقع تظلّ أمراً ملحوظاً، والحالة الثانية وهي الحالة الاستثنائية بطبيعة الحال. و تظلّ التوترات و الانحرافات المترتبة عليها نتيجة واضحة للطبقيّة المشار إليها.

و علماء الاجتماع عندما يتناولون هذه الظاهرة، يتناولونها إما من زاوية اقتصادية ترتبط بالدخل الفردي كما هو الحال بالنسبة للتقسيم الثلاثي: (العليا)، (الوسطى)، (الدنيا)، أو السداسي: (أعلى العليا)، (أدنى العليا)، (أعلى الوسطى)، (أدنى الوسطى) ... أو التقسيم الثنائي: (البرجوازية) و (البروليتارية) في المجتمعات الماركسيّة التي انقرضت في السنوات الأخيرة.

المهم أنّ من علماء الاجتماع من ينكر الأساس الاقتصادي للطبقة، فيعالجها من خلال مجموعة عناصر متآزرة ترتبط بالمولد وبالمركز وبالثقافة الخ... مع خضوعها لطابع مشترك مادي وثقافي، أي من حيث الدخل والاستهلاك، والأفكار والأحكام والتصورات والأذواق الخ،...

لكن في الحالات جميعاً ثمة واقع طبقي يقترن - كما قلنا - بمشاعر فوقية ودونية وما يترتب عليه من نتائج. وأمّا إسلامياً، فإنّ الأسس الطبقيّة بنحوها الأرضي تظلّ مرفوضة بطبيعة الحال... ولا بأس أن نشير إلى بعض هذه الأسس التي أشار إليه الأرضيون ونعرضها في ضوء التصرّ الإسلامي:

الأساس الاقتصادي

إذا قلنا أنّ (التقوى) هي المعيار في تقدير الشخصية، عندئذ لا قيمة للدخل الفردي أو الموقع الاقتصادي، في التقدير المشار إليه. ومن ثمّ يمكن الذهاب إلى أنّ البعد الاقتصادي لا يكتسب أهميَّته إلا بقدر ما يسهم في تحقيق دلالة (التقوى)، كما لو ساهم المقدر مادياً على الإنفاق بنمطيه المفروض والمندوب، ... ولذلك فإنّ مصطلحي (الغني) و (الفقر) - وهما الشكلاّن اللذان يمكن أن يخضعها لمفهوم الطبقيّة - يظلّان مجرد تحديد لممارسة (الدور) الذي تقوم به الشخصية الإسلاميّة، وهي ممارسة عباديّة وليست إشارة إلى (الأعلى) و (الأدنى) في السلّم الاجتماعي، بقدر ما هي تجسيد (الدور) العبادي الذي يكتسب دالتين: إحداهما دلالة ترتبط بالعلاقة الرئيسيّة بين الله تعالى والعبد، والأخرى بالعلاقة الثانويّة، أي الدور الاجتماعي،

فبالنسبة إلى طبقة الفقراء، نجد أنّ الإسلام يُكسبهم تقديرًا بالغ الأهميّة حيث يشير على سبيل المثال إلى أنّ الله تعالى ما بعث نبياً إلاّ فقيراً. ونحن نعلم أنّ طبقة الأنبياء هي النخبة المصطفاة بالقياس

إلى سائر البشر، فإذا كان (الفقر) هو سمة هذه النخبة، حينئذٍ فإنّ التقدير الإلهي والاجتماعي يبلغ قمّته بالنسبة إلى هذه الطبقة الفقيرة... ليس هذا فحسب، بل إنّ الإسلام يجعل الإحساس بـ(الأفضليّة) إلى جانب الطبقة الفقيرة من خلال تنمية مفهوم (التوكّل على الله تعالى) حيث تقول بعض النصوص بأنّ الفقراء يتيهون على الأغنياء بتوكّلهم على الله، أي: إنّهم يدلّون على الأغنياء بتوكّلهم على الله بمعنى أنّ الفقير يحسّ بتفوّق على الغني لأنّه يعتمد على عطاء الله تعالى وليس على العطاء البشري، وهذا ما يمنح الطبقة الفقيرة بُعداً جديداً يضاف إلى أبعاد التقدير الإلهي والاجتماعي التي سبقت الإشارة إليها...

و ثمة تقرير آخر، يتمثّل في تلك النصوص المشيرة على سبيل المثال إلى أنّ من سلّم على الغني خلاف سلامه على الفقير فإنّ له في الحياة الآخرة عقاباً شديداً دون أدنى شكّ. ليس هذا فحسب بل ثمة توصيات تطالب الإنسان بأن يصادق الفقراء بدلاً من الأغنياء مثلاً، حتّى يكسبهم من جانب تقديراً ومن جانب آخر يتحسّس هو بالنعمة التي أنعم بها الله تعالى عليه حينما يجد أنّ هناك من هو

دونه في الدخل الفردي. ليس هذا فحسب، بل نجد أنّ النصوص الإسلامية في الواقع تستنكر الغنى إلا في حالات خاصّة، وهذا ممّا يكسب الفقير تقديراً كبيراً من التقديرات الإلهيّة والاجتماعيّة.

فمثلاً ما نجده في المحاولات القائمة على التنافس أو الصراع في المجتمعات الأرضيّة من خلال ما يسمّى في اللغة الاجتماعيّة بـ(التحرّك الرأسي) حيث يحاول الغني جمع المزيد من المال، ويحاول الفقير الوصول إلى مرحلة الغني، هذان النمطان من السلوك يرفضان إسلامياً، حيث نرى أنّ النصوص كما قلنا تستنكر جمع المال و تتوعّد أصحابه بالعقاب الأخروي، كما تؤكد أنّ جمع المال من النادر أن يتمّ من خلال الطرق المشروعة، وهذا جميعاً يكشف عن التصرّو الإسلامي لعمليّة (التحرّك الرأسي) في كسب الأموال، وتخلع على الطبقة الغنيّة سمة «الانحراف» بل تخلع هذه الصفة على مطلق التحرّك الزائد عن الحاجة حيث تشير النصوص إلى أنّ (الكفاف) هو السقف الاقتصادي الذي ينبغي أن يتحرّك الإنسان من خلاله، مؤكّدة على ضرورة (الإجمال في الطلب) وليس السعي وراء الزائد عن الحاجة أو مثل ذلك.

و هذا فيما يرتبط بالأساس الاقتصادي.

و أمّا فيما يرتبط بسائر الأسس و منها الأساس السلالي،
و الرئاسي و الثقافي و نحو ذلك ممّا لا نرى ضرورة للحديث عنها ما
دما قد أوضحنا بأنّ المعيار أو الأساس الرئيس في التصرّو
الإسلامي هو التقوى فحسب، من هنا ينبغي علينا أن نتحدّث عن
التقوى بصفاتها معياراً و هذا ما ندرجه ضمن عنوان:

مبدأ التقوى

إنّ أهميّة هذا المبدأ تتمثّل في كونه معياراً تختلف فاعليّته تماماً
عن سائر (المعايير الأخرى)، فمادام هدف (الإنسان عبادياً) هو
توصيل المبادئ إلى الآخرين و ممارسة (الأدوار) فيه، حينئذٍ فإنّ
القيمة الفرديّة تتجسّد في مدى (الالتزام) بالمبادئ العباديّة، و هي
المبادئ القائمة على علاقات (التعاون) في المستوى الاجتماعي
و على الالتزام بالأوامر و النواهي في المستوى الفردي.

و الأهمّ من ذلك هو أنّ هذا المعيار متاح لجميع الأفراد مهما
ضؤل شأنهم العقلي أو الفكري أو الثقافي أو الاجتماعي... الخ. فإذا

كانت الأسس الاقتصادية أو السلالية أو الثقافية مثلاً تلعب دورها بالنسبة للمجتمعات الأرضية حينئذ فإن الأفراد قد لا يتاح لهم الدخل الاقتصادي الضخم الذي يجعلهم يتميزون بهذه الطبقة وقد لا يكون لهم التأهيل العقلي بأن يصلوا إلى مركز ثقافي مهم، أو لا يسمح لهم الوضع الاجتماعي بالوصول إلى مركز اجتماعي كبير. وهذا كله على العكس من مبدأ التقوى، حيث أن مبدأ التقوى مبدأ متاح لجميع البشر، كل واحد يستطيع أن يكون متّقياً، أي أن يعمل بأوامر الله تعالى وأن ينتهي عن نواهيه، لافرق بين كبير وصغير، بين غني وفقير، بين مثقف وغير مثقف و... الخ.

من هنا يكتسب هذا المعيار أهمية ضخمة ينبغي علينا في الواقع أن نتأمل بدقّة هذا المعيار وأن نثمنه كلّ الثمين ثم نستخلص من خلال مقارنته بالمعايير الاجتماعية التي وضعها الأرضيون كم هو الفارق بين تصوّر الإسلامي و التصرّو الأرضي لهذا الجانب.

طبيعياً ثمة سؤال قد يثار وهو أنه إذا كانت التقوى سمة تحمل التفضيل، حينئذ فإنّ عملية التفضيل نفسها ربّما تتنافى مع مبدأ التكافؤ أو مع مبدأ التماثل بين البشر جميعاً في اتّسامهم بهذه السمة.

و يمكن الإجابة عن هذا السؤال بوضوح حينما نقول إنّ معيار التقوى ليس هو معياراً يبرز به الفرد أمام الآخرين و يتعالى بهم مثلاً، بل العكس من ذلك كما سنرى أنّ الإسلام في الواقع لا يسمح للأفراد البتّة بأن يفضّل بعضهم على الآخر كما لاحظنا في مجالات سابقة أنّ الإسلام في الواقع يصوغ الشخصية أو يرسمها وفق توصيات بأن ترى نفسها أصغر من الآخرين، لذلك فإنّ المطلوب من مبدأ التقوى هو التقوى من خلال تقوى الله سبحانه و تعالى، أي إنّ الله سبحانه و تعالى هو الذي يكرم الشخصية بقدر تقواها.

بكلمة أخرى إنّ قوله تعالى (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم) يعني أنّه مؤشر إلى درجة الشخص عند الله تعالى، و كذلك قوله صلى الله عليه و آله و سلّم (لا فضل لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى) ينبغي حملها على التفضيل عند الله تعالى، وليس عند الشخص ذاته، لذلك نجد فارقاً كبيراً بين (التفاضل) الذي نلاحظه عند الأرضيين حيث ينسحب ذلك على (ذات الشخص) فيتحدّس بعلو ذاته و تفوّقه و بين التفاضل الإسلامي الذي يدع (المفاضلة) مرتبطة بنظر الله تعالى وليس بنظر الشخص. و هذا مفهوم له أهمّيّته

الخطيرة جداً أي إن مسألة التزكية تظلّ مرتبطة بالله تعالى فحسب
لأنّها لو تركت للناس لأصدروا أحكاماً أيضاً قد يتحدّد من خلالها
معيار تفاضلي لا يتناسب مع المعيار المشار إليه.



ما تقدّم يجسّد حديثاً عن السيطرة والخضوع أو الأمر والطاعة
وعلاقة ذلك بمفهوم الطبقية وما تنتظمها من علاقات أوضحناها
مفصّلاً. وكنا قد بدأنا بالحديث أولاً عن العمل الاجتماعي أو الفعل
الاجتماعي (التعاون) ثمّ بالسيطرة والخضوع، وأمّا الآن فنتحدّث
عن عملية اجتماعية أخرى من خلال التصرّ الإسلامي ألا وهي
عملية:

رابعاً: التنافس

يظلّ التنافس في التصرّ الإسلامي محكوماً - كالتعاون -
بنمطين: إيجابي وسلبي. والفارق بينه وبين التعاون، أنّ التعاون
يقترن بعملية (جمع) لنشاط فردي أو جماعي، بينما يقترن (التنافس)
بعملية (فصل) لنشاطهم، إلّا أنّ العمليتين تصبّان في فعل خيرٍ واحد
هو: تحقيق الهدف العبادي ... فمثلاً: حينما (يجتمع) أفراد متعدّدون

من العسكريين في حفر خندق لهم، نكون بذلك أمام عملية (تعاون)، ولكن حينما (ينفصل) أحدهم عن الآخر ليحقق نصراً، نكون أمام عملية (تنافس)، وفي الحالتين نواجه عملية عبادية مشروعة، أي إنهما (التعاون والتنافس) يصبان في هدف عبادي واحد.

طبيعياً، ثمة مستويات متنوعة من التنافس، بعضها يقترن بما هو (ذاتي) ولكنها الذات الباحثة عن (الطاعة) وما يترتب عليها من الثواب والاستباق إلى فعل الخيرات. وبعضها يقترن بما هو (ثواب دينوي) ولكنه مشروع وذلك مثل (السلب العسكري)، وبعضها يتنازل أساساً عن (الذات) أي إن المنافسة هنا تنازل وليس بحثاً عن الذات المشروعة مثل الاستباق إلى المصالحة حيث يسبق الشخص الآخر إلى أن يصلح له حتى يظفر بثواب أكثر من جانب، وحتى يحقق ما هو أهم من ذلك وهو المصالحة بين شخصين مؤمنين، وبعضها يقترن بمصلحة عامة كالتسابق بين الخيول من أجل التدريب على المعارك العسكرية، وهكذا.

وفي الحقيقة هذه الأنماط من التنافس لا يكاد البحث الأرضي

يفقه ممارستها إلا نادراً، خلا بعض المجتمعات التي تحيا بمنأى عن الحضارات الماديّة حيث ينقل لنا علماء الأقوام تنافس بعض الجماعات في التنازل عن الذات: كالتنازل عن ممتلكاتهم أو التسابق إلى المصالحة بينهم ...
بعد ذلك نتّجه إلى عنوان آخر هو:

خامساً: الصراع

المفهوم الأرضي للصراع يأ تلف ويتقاطع مع تصوّر الإسلامي. أمّا ائتلافه فمن زاوية ما لاحظناه من إمكانيّة انسحابه بين قطبي الخير و الشرّ،... أمّا تحديد ذلك (أي القطبين المذكورين) فإنّ تصوّر الإسلامي لا يعنى البتّة بالصراعات الطبقيّة بكلّ مستوياتها الاقتصاديّة و السلايّة و الثقافيّة و الخ، بل ينحصر ذلك في صراعه مع الشيطان و نزعاته المنسحبة على السلوك البشري.

كما أنّ وجهة النظر الأرضيّة الذاهبة إلى أنّ الصراع ينطوي في بعض مراحله على معطيات، فأمر لا تقرّه إسلامياً: تساوقاً مع مبدأ (المقدّمة أو الوسيلة لا تنفصل عن النتيجة أو الغاية).

سادساً: الانسحاب

ترى ما ذا يقصد بالانسحاب؟ إذا كان الصراع يعني دخول أحد الأطراف الاجتماعية مع طرف آخر، فإنّ الانسحاب يعني عدم دخوله في الصراع مع الطرف الآخر،...

و الواقع أنّ هذا النمط من العلاقات يظلّ واحداً من العمليّات الاجتماعية التي تخبرها المجتمعات في مواقف متنوعة: كما لو تعذّر مثلاً على أحد الأطراف أن (يتعاون) مع الآخر لافتراقهما إيديولوجياً، أو تعذّر الدخول في الصراع حياله: إمّا لانتفاء فائدته أو استتباع الصراع لغير صالحه.

وهذا النمط من العلاقات يأخذ في التصرّ الإسلامي أهميّته الخاصّة نظراً لافتراق الإسلام أساساً عن جميع الإيديولوجيات الأرضيّة وتعامله وفق مبادئ يجهلها الأرضيون نظراً لعزلتهم عن السماء.

ويمكننا في هذا الصدد أن نستشهد بنماذج من العلاقات الانسحابيّة في مستوياتها المتنوّعة...

مثلاً في نطاق المؤسسات الكبرى كـ(الدولة مثلاً) فإنّ

(الانسحاب) - في حالة تعذر الصراع للأسباب التي ذكرناها - يظل من أشدّ الظواهر بروزاً لدى الجماعة الإسلامية (لأنّ الانسحاب يجسّد عزلة أو هروباً حيث أنّ الهروب من مواجهة الانحراف تترتب عليه مسؤوليات ضخمة، بل لأنّ الموقف يتطلب ذلك)....

وفي نطاق الجماعات الأولى نجد أنّ التوصيات الإسلامية تطالب بالانسحاب مثلاً من أيّ مجلس منحرف يتعرّض بالسوء للمبادئ الإسلامية، كما نجدها تطالب بالانسحاب أو عدم التعامل مع أيّة جماعة منحرفة (مثل جماعات اللهو والشراب و... الخ)، بل تطالب النصوص في مواقف خاصّة، أن تتّجه الجماعة أو الأفراد إلى (العزلة الاجتماعية) إذا كان الموقف يتطلب ذلك، بحيث تصبح استمراريّة «العلاقة» ذات ضرر عبادي على الشخصية الإسلامية، وهذا ما يفسّر لنا مفهوم (العزلة) التي طالبت النصوص بها في مواقف خاصّة وهو ممّا يشبه بعض الممارسات الأرضيّة التي تجنح إلى الاستقالة مثلاً من المؤسسات الحكوميّة حتّى لا تتحمّل مسؤوليّة المشاركة في الانحراف.

طبيعياً، ينبغي أيضاً أن نضع فارقاً بين (الانسحاب) الذي يعني

احتفاظ المجتمع الإسلامي بخصائصه المتميزة وعدم التفريط بها انطلاقاً من حسّ المسؤولية، وبين الانسحاب المرّضي الذي يعدّ مؤشراً إلى اضطراب الشخصية، وبين (التكيف) الذي سنتحدث عنه، حيث يصبح التكيف واحداً من أهمّ العمليات الاجتماعية التي تميّز طابع الإسلاميين، ...

وهذا ما يجرّنا إلى أن نتحدّث تحت العنوان الآتي وهو:

سابعاً: التكيف

من الممكن أن نعرّف (التكيف) بأنّه: تمرين الشخصية و ترويضها على أن تتقبّل الآخر، بشراً كان أو موقفاً الخ، أي إحداث العلاقة المرنة أو معايشة مفهوم (الألفة). هذا إلى أن علماء الاجتماع يصطنعون فوارق بين عملية (التكيف) و (التمثّل) و (التوحّد)، فيما لا يعنينا الدخول إلى تفاصيل ذلك.

والمهمّ إسلامياً أنّ التعاون إذا كان يشكّل عملية اجتماعية خاصّة بين المؤمنين المتفاعلين اجتماعياً، فإنّ «التكيف» يشكّل الوجه الآخر من التفاعل أي: التفاعل العام، ونحن سوف نقتصر

على هذا المصطلح لنشير إلى أيّة علاقة تفاعليّة بين الإنسان والآخرين أو البيئات الأخرى سواء أكانت بيئات طبيعيّة أو ثقافيّة أو سواهما، بمعنى أنّ التكيف هو إقامة علاقة بين إسلاميين تتفاوت أمزجتهم، وبين فئات أو شرائح اجتماعيّة تتفاوت إيديولوجيّاً وبين بيئات ماديّة وثقافيّة، بمعنى أنّ هناك نمطين من البيئات: نمطاً بشريّاً ونمطاً مادّيّاً، تتطلّب مثل هذا التكيف

وأما النوع الأوّل وهو التكيف الاجتماعي أي التكيف من خلال العلاقات مع الآخرين فإنّ التوصية الإسلاميّة القائلة (لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف)، تعبّر بوضوح عن هذا المبدأ بشكل يعبر عن أهمّ أشكال التفاعل الاجتماعي وأدقّ صوره المفضية إلى تحقيق التوازن: طالما نعرف بأنّ مشاعر الكراهيّة بنمطها الإيجابي والسلبي سوف تمتصّها عمليّة (التكيف) التي تعني - في أحد مصاديقها - «مجاملة» الأطراف الاجتماعيّة، حيث تفضي المجاملة إلى عمليّة تعاون بين الأطراف كما هو واضح، ... وأما في صورتي مشاعر الحبّ أو الحياد فإنّ التعاون سوف يكتسب فاعليّة ضخمة دون أدنى شكّ: مادام الحرص على أن يألف الإنسان الآخرين وأن

يألفه الآخرون مسبقاً بأرضية من الحب أو الحياد اللذين يساعدانه على تحقيق التعاون.

ويمكن في الواقع أن نحدّد إسلامياً ثلاثة أشكال من العلاقات الاجتماعية القائمة على (التكيف):

١. علاقة المؤمنين بعضهم مع الآخر.

٢. علاقتهم مع النماذج غير الملتزمة أو الأقلّ وعياً والتزاماً بمبادئ الإسلام.

٣. علاقتهم مع المخالف لهم أيديولوجياً...

وقد حدّد الإمام علي (ع) نمط العلاقة التي ينبغي أن تطبع النموذجين الأولين: حيث صنّف جماعة الأصدقاء إلى جماعة (الثقة) وجماعة (المكاشرة)، فطالب أن يتمّ التعاون بأقصى مستوياته بالنسبة إلى جماعة الثقة، وأمّا بالنسبة إلى جماعة المكاشرة: فقد طالبت التوصية المذكورة بأن تمارس حيالها عملية (تكيف) تقوم على عنصر المجاملة حيث قال عليه السلام: (وأمّا إخوان المكاشرة فإنّك تصيب منهم لذّتك، فلا تقطعنّ ذلك منهم، ولا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم، وإبذل لهم ما بذلوا لك من

طلاقة الوجه و حلاوة اللسان) ... فبالرغم من أن هذا التصنيف يتناول الجماعة الأوليّة إلا أنه ينسحب على الجماعات الثانويّة أيضاً؛ مادامت التوصيات المتنوّعة التي تشير إلى أن المؤمنين إخوة، وأنّها لا تنحصر في العلاقة النسيبيّة والأوليّة فحسب بل تتجاوزها إلى الأخوة في الدين، حينئذٍ فإنّ التعامل وفق العلاقة المشار إليها تنسحب على مطلق الجماعات أوليّة كانت أو ثانويّة.

وهذا ما يمكن ملاحظته في التوصية القائلة (لا عليك أن تصحب ذا العقل وإن لم تحمد كرمه، ولكن انتفع بعقله واحترس من سيّء أخلاقه، ولا تدعنّ صحبة الكريم وإن لم تنتفع بعقله ولكن انتفع بكرمه بعقلك). فهذه التوصية تطالب بعملية (تكيف) مع نمطين من الجماعات التي تمتلك إحداها فاعليّة عقلية أو معرفيّة وتفقد الفاعليّة الأخلاقيّة، والأخرى عكسها، ممّا يعني أن هدف التوصية هي الإفادة بعامة، من خلال (التكيف) الاجتماعي. وأمّا النمط الثالث من التكيف فيتمثّل في التعامل مع الشرائع الاجتماعيّة التي تختلف إيديولوجياً مع المؤمنين، حيث تطالب التوصيات الإسلاميّة بالتكيف مع تلك بهذا النمط من التوصية الواردة عن

الإمام الصادق عليه السلام حينما سئل: كيف ينبغي أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وبين خلطانا من الناس؟ فقال (ع): تؤدّون الأمانة إليهم و تقيمون الشهادة لهم و عليهم، و تعودون مرضاهم و تشهدون جنائزهم)، فهذه التوصية - كما هو بيّن - تحدّد مفهوم (التكليف) في أقصى مستوياته بحيث لا يحجز التفاوت الأيديولوجي من تفاعل الجماعة الإسلامية مع الجماعات الأخرى في علاقات التعاون بين الطوائف المختلفة.

وننتقل الآن إلى عنوان جديد هو:

التغير الاجتماعي

يحتلّ مصطلح أو عنوان (التغير الاجتماعي) مساحة مهمّة في علم الاجتماع إلى درجة أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ علم الاجتماع أساساً هو علم التغيرات الاجتماعيّة، ما دامت المجتمعات لا تتوقّف عن الحركة إيجاباً أو سلباً، الخ.

المهمّ أن نتحدّث عن هذه الظاهرة أرضياً وإسلامياً:

١. أرضياً: نجد أنّ هؤلاء الباحثين يتحدّثون عن التغير من حيث أسبابه وأنماطه وكيفيّاته.

فمن حيث الأسباب يحدّد هؤلاء عوامل جغرافيّة (كالتغيرات الطبيعيّة في الأرض وغيرها)، وعوامل حيويّة تتّصل بحياة الكائن البشري (كالوراثة) ثمّ عوامل تقنيّة، وعوامل ثقافيّة وهكذا... أمّا

من حيث أنماطه يشير علماء الاجتماع إلى ثلاثة أشكال منه هي:
١. الشكل التصاعدي: أي التطور التقني والفكري حيث يأخذ
طابعاً تطورياً إلى الأمام.

٢. الشكل المتموج: حيث تبرز ظاهرة ثم تتلاشى ثم تعود
وهكذا...

٣. الشكل المتأرجح بين إمكانية التصاعد وإمكانية التنازل
أيضاً (كما لو حدثت انتكاسات مثلاً).

وأما من حيث الكيفية، يشير هؤلاء إلى مفاهيم كـ (التقدم)
و (التأخر) و (الاستواء) و (الانحراف) الخ، حيث تظل هذه
مفاهيم تتسم بـ «النسبية» كما هو واضح، متفاوتة من مجتمع إلى
آخر حسب نظرته الأخلاقية للأشياء.

وأما إسلامياً، فمادام (التغير) كما قلنا يشكل قانوناً اجتماعياً،
حينئذٍ لا نعني بتحديد أسبابه وأشكاله وكيفيته إلا بمقدار ما يرتبط
بالمفهوم العبادي. وبكلمة جديدة: إنَّ ما ينبغي طرحه إسلامياً هو:
كيفية الاستجابة حيال «التغيرات» التي يواجهها الأفراد
والجماعات الإسلامية...

إنّ التغيرات الاجتماعية يمكن شطرها إلى عنصر (ثقافي) وعنصر (حضاري)، والأوّل يقصد منه الجانب المعنوي من التغير فيما يشكّل الموقف الفلسفي والأخلاقي والمعرفي، وأمّا الآخر فيقصد منه الجانب المادّي من التغير فيما يشكّل جميع التغيرات المرتبطة بالتقنيّة والعمران ونحوهما، وهذا الاصطناع بين ثقافي وحضاري هو أحد أشكال التقسيم الاصطلاحي، وفي الواقع نحن نستخدم في الغالب العنصر الثقافي ليشمل الجانب المادّي والحضاري. ولكن في هذا الحقل سوف نفصل بين ما هو معنوي ونطلق عليه مصطلح «ثقافة» وبين ما هو مادّي ونطلق عليه مصطلح «حضاري» لمجرّد الإيضاح لا أكثر. ونقف مع التغير الثقافي أولاً فنقول:

إذا قسّمنا العنصر الثقافي إلى ثلاثة أقسام: فلسفي وأخلاقي ومعرفي، حينئذٍ فإنّ القسم الأوّل (وهو البعد الفلسفي) ونعني به الموقف الفكري من الكون والمجتمع والإنسان، مثل هذا الموقف إسلامياً يظلّ موسوماً بـ (ثبات المبادئ) بصفة أنّ الإسلام يمثل مجموعة من القوانين المطلقة التي لا يطرأ عليها أي تغيير، ولذلك

يقف الإسلام موقفاً مضاداً من جميع التيارات العلمانيّة التي شهدتها المجتمعات قديماً وحديثاً. أمّا القسم الآخر من العنصر الثقافي (وهو البعد الأخلاقي) فيما نقصد منه مجموعة القيم التي تجسّد تعامل الناس بعضهم مع الآخر، فيما رسمتها المجتمعات بمعزل عن مبادئ الإسلام، فإنّ الإسلام أيضاً يقف منها موقف التضادّ، أمّا ما عداها، فإنّ المجتمع الإسلامي قد يقرّ بمشروعيتها نظراً لكونه قد نسج صمتاً حيالها وسمح للمجتمعات الإسلاميّة بأن يعملوا عقولهم في مواجهتها ويفرزوا ما هو صائب أو منحرف منها، طالما نعرف بأنّ نظريّة (نزعة الخير) من جانب، وإلهاميّة الإدراك لما هو خير أو شرّ من جانب آخر، تسمحان للإنسان - حتّى لو كان منعزلاً - عن مبادئ السماء - بأن يهتدي في حالات خاصّة إلى صياغة قيم إيجابيّة، تجعل التجاوب معها أمراً مشروعاً في التصرّور الإسلامي ...

وأمّا القسم الثالث من العنصر الثقافي (وهو البعد المعرفي) فيما نقصد منه ضروب العلم أو الفنّ وما تواكبها من أدوات ثقافيّة، فإنّ الإسلام يقرّ بمشروعيتها دون أدنى شكّ: مادام الإسلام هو نفسه

يلجّ على طلب المعرفة وإتقان أدواتها: خلا المعرفة التي تتضمن ما هو منحرف أو ما هو أداة للانحراف أو ما كانت عديمة الفائدة، سواء أكانت علماً أو فناً.

وأما بالنسبة إلى الإسلام والتغير الحضاري (أو المادي): فنعني به كلّ ما يخترعه الإنسان من أدوات يستخدمها في تأمين حاجاته وإشباعها، ... وفي هذا الصعيد لا تردّد في أنّ السماء تنذب إلى هذا الجانب، عبر إشاراتها إلى تسخير ما في الطبيعة من أجل الإنسان ومطالبتها بإعداد ذلك وتحسينه، وما أشاره القرآن الكريم إلى صناعة الحديد والمحاريب والجفان وإعداد القوة الخ، إلّا لتجسيد مفهوم التصنيع والتحسين والإعداد ...

بيد أنّ المطالبة بالتقنيّة والمطالبة بالتكيّف معها مشروط (كما هو جوهر العمل العبادي) بتسخيرها لصالح الإنسان بحيث تنطوي على فائدة يعتدّ بها، أمّا في حال استتباعها لما هو منحرف من السلوك، حينئذٍ لا بدّ أن يقف الإسلام منها موقف التضادّ ...

فمثلاً في صعيد (التكيّف) مع المظاهر الخارجيّة المرتبطة بظواهر الملبس والمسكن والمركب والمطعم، تطالب النصوص

الإسلاميّة من جانب بتوفير الأفضل (كالمطالبة مثلاً بسعة الدار)، وتطالب من جانب آخر بعملية تكيف لما هو مألوف اجتماعياً (كالمطالبة بأن يرتدي الإنسان لباس زمانه) أي ألا يشذ عن الأعراف الاجتماعيّة السائدة، لكنّها من جانب ثالث تمنع من الملابس الشاذّة أو المحسّسة لزهو الإنسان وتعالیه على الآخرين، أو المستتلية للانحراف. وكذلك بالنسبة إلى السكن وإلى وسائل النقل أو أداة الطعام بحيث تمنع النصوص من بناء الدار الشاهقة، واستخدام وسيلة النقل المتميّزة، واستخدام أدوات الأكل والشرب المصاغة من أدوات معدنيّة ذات ضرر صحيّ أو ذات تميّز اجتماعي الخ،

هذه المستويات الثلاثة من التعامل مع (التغيّرات) الماديّة (أي الإعداد والتكيف، والمنع) تكشف لنا أولاً عن (نسبيّة) المواقف من عنصر (التغيير الاجتماعي) وتكشف ثانياً عن المعطيات الاجتماعيّة لهذا الموقف ... فالمطالبة بإعداد تقنيّ لصالح الإنسان، يكشف عن حرص المشرّع الإسلامي على تأمين الحاجة له، ... والمطالبة بأن (يتكيف) مع البيئة الاجتماعيّة في أعرافها السائدة،

يكشف عن حرصه على أن تصبح الشخصية الإسلامية (مستوية) لا شذوذ في سلوكها. وأما مطالبتها بعدم التصنيع أو التكيف في مجالات أخرى فحينئذ يكشف ذلك عن مدى حرص المشرع الإسلامي على أن تبقى الشخصية الإسلامية بمنأى عن كل انحراف، فاستخدام الملابس الشاذة أو وسيلة النقل المتميزة، أو الدار الشاهقة تنطوي على جملة مفارقات، منها: الشذوذ عن الأعراف الاجتماعية، ومنها: الشذوذ عن خط الاستواء النفسي، حيث أن اللباس أو النقل أو السكن المتميز يحسّس الشخصية بزهوها وتعالها على الآخرين.

كما أن انعكاساتها تتمثل في ردود الفعل الاجتماعية التي تتحسّس بمشاعر الدونية أو الفقر، نتيجة لعدم إمكانها... ومن ذلك: ظاهرة الضرر الصحيّ مثلاً أو ظاهرة العبث، إذ أن استخدام ما هو عديم الفائدة -فضلاً عن كونه مصحوباً بالضرر المادي أو المعنوي- لا ينطوي على حكمة اجتماعية، بقدر ما يكون مؤشراً إلى عبثية السلوك وانعدام حس المسؤولية وهذا ما لا يتوافق مع التصور الإسلامي للسلوك.

وهناك مسائل أخرى تتعلق بالتغيرات الطبيعية وموقف الإسلام منها وبالتركيب السكاني وموقف الإسلام من ذلك والظاهرة السكانية الخ فيما نحيل القارئ إلى الكتاب المفصل في هذا الميدان، وهو (الإسلام وعلم الاجتماع).

الفصل الرابع

تنظيم الحياة المشتركة

من الواضح أنّ الفعل الاجتماعيّ أو العمليّة الاجتماعيّة تنتظم خلال علاقات محدّدة بين أفراد وجماعات، وهذه الوحدات الاجتماعيّة قد تتميّز بحجم محدود (كالوحدة العائليّة)، و (جماعة الأقارب) و (الأصدقاء) ... وقد تكون عكس ذلك ذات سعة كبيرة كـ (موظفي الدولة) أو (الجمهور) أو (الأمة).

وهناك وحدات اجتماعيّة تتميّز، بالعلاقة المباشرة كالأسرة والأصدقاء وموظفي الدائرة الخاصّة، مقابل الوحدات الاجتماعيّة الّتي تنظّمها علاقات غير مباشرة كالجهاز الإداري، أو المواطنين. وهناك من الوحدات ما تتميّز بالثبات النسبي كالعائلة مقابل الوحدات الّتي تتميّز بالعلاقات الطارئة كالوحدة الدراسيّة مثلاً... وهذا النمط أيضاً ينشطر إلى ما هو محدّد بمرحلة زمنيّة، وإلى ما

هو مؤقّت كجماعة الصلاة... وأخيراً إلى ما هو تجمّع دوري كجماعة الصلاة وإلى ما هو موقفي يتحدّد وفقاً للظروف: كجماعة المستمعين إلى محاضرة أو خطبة.

وهناك من الوحدات الاجتماعية التي تضطلع بوظائف تتّصل بالتربية والتعليم والاقتصاد والحكم. حيث تضمّ داخلها وحدات متنوّعة تسهم جميعاً في صياغة النُظم التربويّة والسياسيّة، الخ.

ثم إنّ هناك وحدات اجتماعيّة مركّبة بحيث تشكّل هرماً تلتقي عنده الوحدات المذكورة، كالأمة أو الدولة أو المرجعيّة وهكذا. وهذه المستويات والأشكال والأحجام ووظائف كلّ منها، يتناولها علم الاجتماع من زوايا متنوّعة، ويخضعها لتصنيفات اجتماعيّة كـ(المجتمع، والجماعة، والرابطة، والمؤسسة، والطبقة، والتنظيم، والنظام، الخ). وهي تصنيفات موروثة ومعاصرة تخضع لطبيعة الموقف الفكري الذي ينطلق منه عالم الاجتماع... ولكن ما يعيننا إسلامياً هو: طبيعة تصوّر الإسلامي لهذه التصنيفات، والنهج أو الطريقة التي يختطّها في هذا الجانب.

المهمّ هو أن نتناول في هذا الصدد ما يرتبط بتنظيم مختلف

العلاقات وذلك أولاً في صعيد «البناء» العام ثم في صعيد البناء الخاص، ونبدأ ذلك بالحديث عن تناول البنائي والجزئي للعلاقات فنقول:

يلاحظ أنّ علماء الاجتماع الأرضيين يتناولون العلاقات الاجتماعية من خلال ثلاثة محاور:

١. «العلاقات البنائية» أي: دراسة الأبنية العامة للمجتمعات.
٢. «العلاقات العضوية» أي: دراسة الظواهر الجزئية من خلال ربطها بالبناء العام.

٣. دراستها منفصلة عن البناء المذكور.

أمّا إسلامياً: ففي تصوّرنا، أنّ كلّاً من هذه الاتجاهات يفرض مشروعيتّه بحسب متطلّبات الموقف العلمي أو الاجتماعي. إنّ الإسلام بصفته هيكلاً فكريّاً يتناول الحياة الاجتماعية من خلال (الكلّ)، حينئذٍ فإنّ دراسات العلاقات أو الظواهر تأخذ مشروعيتها في تناول البنائي لها، فلا يمكن فصل العلاقات الاقتصادية فيه عن العلاقات الثقافية، ولا فصل الأخيرة عن العلاقات السياسية، وهكذا... كما أنّ تناول جزئية من العلاقات (كالعائلة) أو (كالفقر)

لا يمكن فصلها عن الكل الاجتماعي، فالعلاقات (العائليّة) المرتبطة بمفهوم التناسل البشري، أو العلاقات التوزيعيّة بين الأغنياء و الفقراء، فضلاً عن أنّ أحدهما مرتبط بالآخر عضوياً إلاّ أنّها تظلّ مرتبطة بالهيكل الإيديولوجي في الإسلام وطريقة تنظيمه للعلاقات.

فالتفكك العائلي الذي يطبع مجتمعات اليوم مثلاً (وهو أمر عرض له علماء الاجتماع) يظلّ مرتبطاً بالمؤسسة الثقافية العلمانيّة التي تزيّن للناس: تأخير الزواج، تحديد النسل، عدم تعدّد الزوجات، تلقّف الحضانة للطفل، انفصال الذريّة في مرحلة الرشد، حرّيّة الطلاق للمرأة، الصداقة التمهيدية للزوجين، الخ، هذه الظواهر المرتبطة بالمؤسسات (الأسريّة) تظلّ ذات علاقة بالمؤسسة الثقافية التي تزيّن لها هذه المفهومات، أو المؤسسة (الحكوميّة) التي تشرّع لها القوانين و تهَيّئ لها إمكانيّات التنفيذ.

لكن ينبغي أن نضع في الاعتبار، أنّ تحقيق (التوازن الاجتماعي) في نطاقاته الجزئية أو الشاملة، يعتمد أساسين، أولهما: (الوعي الإسلامي) والآخر (الضبط الإسلامي)، فبقدر

انتشار الوعي وبقدر فاعليّة الضبط يتحقّق التوازن النسبي والمطلق للمجتمعات.

فمشكلة الانحراف الجنسي مثلاً من الممكن أن تحلّ إذا افترضنا أن الوعي قد انتشر إسلامياً، وإلاّ فبواسطة (الضبط) كما قلنا، لكن مادمنّا نجد أنّ الأداة الرسميّة الضابطة غير فاعلة حينئذٍ فإنّ الوظيفة العباديّة تنحصر في ممارسات الواعين فحسب، ولذلك - وهذا ما كرّرناه - يظلّ (الفرد) وليس (المجتمع) هو المضطلع بتحمّل مسؤوليّته الاجتماعيّة، وهذا ممّا يسوّغ لنا دراسة الظاهرة (جزئياً): كما لو درسنا أبعاد العلاقات الزوجيّة دون أن نربطها بالشرائح الاجتماعيّة الأخرى التي يتعذّر تحقّقها إسلامياً، بل يقتادنا هذا الفهم الاجتماعي للعلاقات، إلى أن نركّز على (علاقات) تبدو - في نظر الاتجاه الأرضي - عاديّة أو غير مقترنة بأهميّة بنائيّة... الخ، ولكنّها إسلامياً تحمل خطورة عباديّة ولا شكّ. من هنا نبدأ بالحديث أولاً عن تنظيم العلاقات الخاصّة، ثمّ نتبعها بالحديث عن تنظيم العلاقات العامّة، وهذا ما نظرحه ضمن عنوان:

تنظيم العلاقات الخاصّة

نعني بمصطلح (العلاقات الخاصّة) ما يشمل ما يطلق عليه (الجماعات الأوليّة) وامتداداتها المتنوّعة التي تطبعها سمات من مثل: المواجهة، محدوديّة العدد، الأهداف المشتركة، الثابتة والطارئة، مع ملاحظة أنّ أمثلة هذه العلاقات إذا كانت منظّمة ضمن الأهداف المشار إليها، فإنّ عمليّة (التعاون) تظلّ هي المحدّدة لها، لكن قد تطبع بعضها علاقات التنافس أو الصراع... الخ.

إلاّ أنّ المهمّ هو أن نتحدّث عن طرائق التنظيم للعلاقات المشار إليها... ويمكننا أن نرسم شبكة من العلاقات المنتظمة بين الناس، بعضها يجسّد ما هو ثابت، وبعضها يجسّد ما هو طارئ، وبعضها يجسّد جميع الناس وبعضها يجسّد ما هو عاطفي أو ثقافي، أو اقتصادي، الخ...

ويمكننا أن نرصد هذا العدد في أربعة أشكال هي: الأسرة، القرابة، الجيران، الأصدقاء. وهذه الشبكة الرباعية من العلاقات تتسم بجملة سمات:

١. كونها علاقات لا مناص من إقامتها: اتّساقاً مع فطريّة (الحاجة) إلى الاجتماع.

٢. كونها يغلب عليها طابع (الإعطاء) وليس (الاكتساب)، أي إنّ البشر تفرض عليه أمثلة هذه العلاقات: بنحو يضطرّ إليها: كالعلاقة بين أعضاء الأسرة والأقرباء والجيران، فالأقرباء بحكم الدم، والجيران بحكم المكان: يفرض عليهم إقامة العلاقة بشكلٍ وبآخر.

٣. كونها علاقات من الممكن أن يستغني عن غيرها في حالة افتراض ظروف اجتماعيّة أو فرديّة لا تسمح بامتداد شبكة العلاقات إلى أوسع من ذلك، كما لو افترضنا مجتمعاً تغلب عليه (الفردية)، أو تطبعه الأمراض النفسيّة، أو افترضنا مجتمعاً منحرفاً بعامّة أو تسيطر عليه حكومة دكتاتوريّة، حينئذٍ فإنّ الحدّ الأدنى من العلاقات يظلّ فرضاً فاعليّته في نطاق أفراد الأسرة وأقاربهم وجيرانهم وأصدقائهم المحدودين.

٤. كونها (وهذه هي سمة اجتماعية لها أهميتها) تجسد علاقات مستغرقة للأفراد جميعاً. أي إنّ المجتمع ككلّ ينتظم أفرادَه في هذه الشبكة من العلاقات، فكلّ فرد يمثل مركزاً أو دوراً في أسرته وأقاربه وجيرانه، فيكون المجتمع بأسره حينئذٍ مجموعة شبكات بملايين أفرادَه الذين يتفاعلون في علاقات موزّعة على شبكة رباعية.

٥. كونها تقترن -بالإضافة إلى ما هو عاطفي أو فطري من الحاجات - بالحاجات الضرورية الأخرى، حيث تتكفل هذه الشبكة من العلاقات بإشباع الحاجات التي يتعذّر إشباعها من مصادر خارجية (كالمساعدات الاقتصادية التي تتحقّق بين الأقارب والجيران والأصدقاء).

٦. كونها علاقات تتّسم بـ(الثبات) وليس (الطروء)، أي: إنّها ذات طابع استمراري (وإن كان هذا عرضة للتغيّر)، فالأفراد مثلاً لا ينسلخون عن العلاقات الأسرية، ولكنّ الفرد إذا انسلخ عن أسرته الأبوينية (في حالة زواجه) أصبح منتسباً لأسرة أخرى (يترأسها هو)، وإذا انتقل من مكان إلى آخر (جاور) آخرين، وإذا خسر صديقاً (صادق آخر) وهكذا.

من هنا سوف نعرض لهذه الجماعات بالإضافة إلى جماعات أخرى وندرجها ضمن عنوان عام هو:

العلاقات العاطفية

حيث أن هذه العلاقات العاطفية هي التي تطبع في الغالب أمثلة هذه الجماعات التي أشرنا إلى بعض سماتها، ونبدأ الآن بالحديث عن الجماعة الأولى وهي:

١. الأسرة

الأسرة وحدة اجتماعية خبرتها المجتمعات منذ نشأتها الأولى (آدم وزوجته وذريته) وحتى الحياة المعاصرة، خلافاً لما يزعمه بعض علماء الاجتماع والأقدام ممن أنكر وجود الأسرة في دلائلها التي خبرتها العصور الوسطى والحديثة كل ما في الأمر أن (الانحراف) رافق بعض مجتمعات الأرض في مراحل تاريخية متنوعة وليس في مرحلة النشأة الأولى للمجتمعات، حيث خبر بعضها انعدام الزواج في نطاقه المشروع كالإباحية الجنسية وتعدّد

الأزواج وتبادل الزوجات الخ من الأشكال الشاذة التي يذكرها علماء الاجتماع فيما يذهبون إلى وجود بقايا منها في بعض المجتمعات المتخلفة.

بيد أن الغالب هو وجود «الأسرة» في شكلها المألوف، ونعني به: الاتحاد بين كائنين، وما يستتبعه من الإنجاب ...

طبيعياً، لا يعنينا التفاوت الذي يمكن أن يحصل لدى بعض علماء الاجتماع في تحديدهم لدلالة الأسرة ونطاقها بقدر ما نعتمد التصور الإسلامي للأسرة متمثلة في الأبوين والأولاد، وتجاوزها (في بعض النطاقات والوظائف) إلى الأجداد والأحفاد والأعمام والأخوال... ممّن يمكن أن (يتداخلوا) أُسرياً في ظواهر ترتبط بولاية الأمر أو الإرث ونحو ذلك، ممّا يطلق عليه مصطلح الأرحام، كما يستقلّون أُسرياً في النطاق المألوف.

ولعلّ ما نودّ أن نبدأ به هو: أن نحدّد الوظيفة الاجتماعية للأسرة، من حيث المقارنة بين التصور الإسلامي والأرضي وهذا ما يمكن أن نبدأه بالقول: إلى أنّ نقاط الالتقاء بين هذين التصورين يتمثّل في كون الأسرة تجسّد استمراريّة التناسل البشري من

جانب، وكونها تضطلع بعملية التنشئة الاجتماعية من جانب ثان، فضلاً عن إشباعها للحاجات الجنسية والعاطفية والجمالية للزوجين من جانب ثالث... ويلاحظ أن التصور الأرضي يضيف أهدافاً أخرى كالمهدف الاقتصادي، وتحديد المركز... الخ.

إلا أن نقاط الافتراق تبدأ بين التصورين الإسلامي والأرضي من تحديد الحجم الوظيفي لهذه الجوانب، فالاتجاهات الأرضية تتفاوت في وجهات النظر المرتبطة بحصر الوظائف الثلاث في الأسرة: حيث لا يحصر البعض منها مهمة «التناسل البشري» و«التنشئة» و«الإشباع» بقدر ما يجد أن الممارسات غير المشروعة لا حرج منها في استمرارية التناسل وفي إشباع الحاجات الجنسية والجمالية والعاطفية، وأن دور الحضانة ونحوها تتكفل بعملية التنشئة الاجتماعية...

ولكن إسلامياً: تظلّ عملية التناسل البشري منحصرة في هذا الجانب بما يواكب ذلك من استتباعه لحفظ الأنساب والتماسك الاجتماعي لهذه المؤسسة: حيث أن عدم حصر التناسل في العلاقات الزوجية يفضي بالضرورة إلى ضياع الأنساب أو الهوية

الاجتماعية للأشخاص مثلما يفضي إلى التفكك الاجتماعي وإشاعة (الفردية): كما هو واضح.

وأما الإشباعات الثلاثة (الحاجات الجنسية والجمالية والعاطفية) فقد حصرها الإسلام في العلاقات الزوجية، وجعلها - وهذا هو المهم - حاجات ملحة تدفع البشر بالضرورة إلى أن يواصلوا مهمة استمرارية التناسل البشري، أي: إن مهمتي التناسل والإشباع الجنسي قد جعلهما الإسلام مرتبطتين بعضهما مع الآخر بحيث تصبح الحاجة الجنسية باعثاً على الزواج ومن ثم يصبح الزواج وسيلة لاستمرارية التناسل البشري.

والأمر نفسه بالنسبة إلى الوظيفة الثالثة (التنشئة الاجتماعية) حيث ربطها الإسلام بالأبوين ضرورة: بدءاً من ساعة الولادة واستمراريتها إلى مرحلة الرشد من حيث لا نحتاج إلى إطالة الكلام في هذه العملية من قبل الأبوين طالما تكفل علماء النفس والاجتماع والتربية بإفاضة الحديث عن هذا الجانب وذهابهم إلى أن الجو الأسري للطفل لا يمكن تعويضه بمؤسسات الحضانة ونحوها...

وإذا تجاوزنا الوظائف الرئيسة إلى الوظائف المواكبة لها، واجهنا نقاط التقاء وافتراق بين التصورين الإسلامي والأرضي.

إن كلاً من التصورين يشير إلى جملة مراحل تواكب التركيب الأسري، وهي: الانتقاء، الخطوبة، الزفاف، الإنجاب، والنهاية: الموت أو الطلاق. بيد أن كلاً من التصورين يفرقان في تحديد القيم أو المبادئ التي تحكم هذه المراحل. فمرحلة (الانتقاء) في التصور الإسلامي تتسم بخطورة كبيرة، حيث تطالب التوصيات بانتخاب الزوجة الولود، المؤمنة، السوية: فبالرغم من أن التناسل البشري يظل وظيفة رئيسة، إلا أن التناسل يظل مجرد وسيلة لتحقيق المهمة العبادية، لذلك فإن الانتقاء الزوجي يظل مرتبطاً بهذه المهمة، بحيث يظل انتخاب (الولود) متساوياً مع تكثير النسل وفقاً للمقولة الإسلامية التي تباهي الأمم بذلك، ويلاحظ أن التوصيات الإسلامية تفضل الولود القبيحة على العقيم الجميلة تحقيقاً لهذا الهدف. والأمر نفسه بالنسبة إلى الاستواء النفسي: طالما نعرف جميعاً أن الاستواء النفسي لا ينفصل عن الاستواء العبادي، أي: إن المكتمل عبادياً هو من اكتمل نفسياً أيضاً، فلا يمكن أن يكتمل

إيمان الشخص إلّا إذا كان إلى جانبه سلوك سويّ من الزاوية النفسية.

والمهم أنّ التصرّور الأرضي لمرحلة الانتقاء لا يتجاوز الطابع النفسي وهو هذا الأخير أي مجرد التوافق النفسي بين الطرفين (وهو أمر لا يمكن أن يتحقّق من خلاله التوازن الأسري طالما ينفصل هنا ما هو نفسي عمّا هو عبادي، ولذلك يشكّل في الواقع فارقاً كبيراً بين التصرّورين من هذه الزاوية).

وأما بالنسبة إلى مرحلة الخطوبة، كذلك إنّ ما يميّز التصرّور الإسلامي فيها عن التصرّورات الأرضيّة هو: إخضاعها لصيغ عباديّة (وكذلك مرحلة العقد والزفاف) حيث تأخذ بنظر الاعتبار تذكّر الخطيبين بالمهمّة العباديّة لمفهوم الزواج، فيما لا يفقه الأرضيّون أمثلة هذا المفهوم، وحيث يمارس الأرضيّون في مرحلة الخطبة سلوكاً رومانسياً مخطئاً هو (العلاقة التمهيدية للزواج).

ولحسن الحظّ أنّ بعض علماء الاجتماع قد انتبه على مدى الخطأ المترتب على مثل هذه الصداقة التمهيدية، حيث أثبتت الإحصاءات التي قدّمها علماء الاجتماع فشل هذه العلاقة التي

اقتربت بحوادث الطلاق أو الصراع الزوجي: وذلك لبداية أن كلاً منهما (يصطنع) سلوكاً غير نابع من بنائه النفسي لترضية الآخر، وهذا ما يفتضح بالضرورة عند ما تنكشف العلاقات من خلال الحياة الزوجية.

وأما مرحلة الإنجاب، فإن للإسلام تصوّراته المتنوّعة التي تبدأ من مرحلة انعقاد النطفة إلى مرحلة الحمل إلى مرحلة الولادة إلى مرحلة الرضاعة، إلى مرحلة الطفولة الأولى، فالثانية، فالمرحلة: من حيث توصياته في صعيد التنشئة، فيما لا تفصل بين ما هو (عبادي) وما هو (دنيوي)...

كذلك: توصياته حيال العلاقة الزوجية على المستويات جميعاً: جنسياً ونفسياً واقتصادياً وعبادياً وكذلك توصياته حيال العلاقة بين الأبوين والأولاد، وحيال الأولاد فيما بينهم، حيث ينفّر التصرّ الإسلامي في تأكيده على مبادئ أهمّها: قيمية الرجل، وإطاعة الزوجة، وطاعة الأولاد للأبوين، واحترام الإخوة لأكبرهم وولاية الأب على الباكر، وإرضاع الطفل بلبن أمّه، وتنشئته من قبل الأبوين الخ... والتأكيد على المرحلة الطفلية

الثانية بالتنشئة. وهي مبادئ أُسريّة قد انتبه إلى بعضها البحث الأرضي ولم ينتبه على بعضها الآخر، ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ علماء الاجتماع قد أجمعوا على أنّ الأسرة هي المؤسّسة الاجتماعيّة الوحيدة التي احتفظت بعنصر (التماسك) بين أفرادها، إنّما انطلقت مع تعقّد مجتمعاتنا الحديثة التي بدأت تفقد مثل هذا التماسك، وذلك عندما سلخت المؤسّسات الرسميّة أكثر وظائف الأسرة و عندما سمح لها بتغيرات ملحوظة: كاشتراك الزوجين في القيمومة و تسليم الطفل إلى دور الحضانة، واستقلال الأولاد عن أبويهم، فيما ترتّب على ذلك نشوء (التفكّك الأسري) وانعكاساته من ثمّ على البناء الاجتماعي بعامّة.

٢. جماعة القرابة

يعنى علم الاجتماع الأرضي بهذه الجماعة من خلال مستويين أحدهما المستوى التاريخي، حيث أفاضت البحوث الاجتماعيّة عن هذا الجانب بخاصّة أنّ ما يتحدّث عن البدايات الأولى أو المراحل الأولى لنشأة المجتمع البشري، حيث أعقبت هذه

المجتمعات مؤسسات من نحو القبيلة التي تعدّ هي أوسع مؤسسة بالقياس إلى سواها، والمستوى الآخر: هو المستوى المؤسّساتي بصفتها أي جماعة القرابة واحدة من الجماعات الأوليّة التي لا تزال تحمل فاعليّة ضخمة أو ضئيلة حسب تنوّع المجتمعات ودرجة ارتباطها القرابي، ولكن يلاحظ أنّ المجتمعات الصناعيّة المعقّدة لا تكاد تخبر أمثلة هذه الجماعة، ولذلك فإنّ علماء الاجتماع لم يكسبوا هذا الجانب أهميّة في البحث.

المهمّ أنّ الإسلام على عكس تصوّر الأرضي يعنى بهذه الجماعة كلّ العناية لدرجة أنّه يلوّح بمختلف العقوبات التي تترتب على من لا يعطي هذه الجماعة حقّها من التواصل النسبي فيما بينهم.

وإذا كانت (الأسرة) تعدّ أوّل مؤسسة اجتماعيّة ذات خطورة، فإنّ جماعة الأقارب تعدّ في الدرجة الثانية من سلّم الأهميّة، وذلك بصفة أنّ العائلة تتميّز بكونها جماعة مواجهة أولى (أب، أم، ولد)، وبصفة أنّ (الأقرباء) تتميّز بكونها جماعة مواجهة ثانية (أعمام، أخوال، الخ)، لذلك فإنّ إكساب جماعة الأقارب أهميّة اجتماعيّة

في التصوّر الإسلامي، ينبع من كونها ترتبط برابطة النسب في أقرب خطوطه مع البشر.

وكما قلنا فإنّ التصوّر الإسلامي يهب هذه العلاقة أهميّة خاصّة ويهدّد بجزئات موجعة يطلق عليها مصطلح (قطع الرحم) أي لمن يقطع الرحم تترتب عليه جزاءات شديدة جداً. وهذا ما يمكن ملاحظته في نصوص إسلاميّة تشير إلى أنّ قاطع الرحم تنقطع صلته بالله تعالى، ولأنّها في مقدّمة الكبائر من الذنوب وأنّ التوبة غير مقبولة بالقياس إلى غيرها من الذنوب. بل نجد بالإضافة إلى ما تقدّم أنّ النصوص تترتب جزاءات دنيويّة على قاطع الرحم كالإشارة إلى أنّ الإنسان عندما يصل رحمه يمتدّ عمره مجموعة أعوام، ومن يقطع رحمه فينقص من عمره مجموعة أعوام للسبب ذاته. مثل هذا الجزاء الدنيوي لم نكد نلحظه بالنسبة إلى الجماعات الأخرى، ممّا يكشف عن مدى الأهميّة الضخمة التي أضفاها الإسلام على جماعة الأقارب...

٣. جماعة الجيران

يلاحظ أنّ علماء الاجتماع يشيرون إلى جماعة الجيران بصفتهم أحد أشكال جماعة (المواجهة) أو ما يطلق عليه مصطلح الجماعة الأوليّة، إلّا أنّ إشارتهم إلى هذه الجماعة لا تتجاوز إحدى جماعات المواجهة التي تفرض إقامة علاقات اجتماعيّة فيما بينها بحكم التجاور في المكان، مع ملاحظة أنّ بعض علماء الاجتماع يرتّب على جماعة الجيران أهميّة خاصّة من حيث الوثاقة في العلاقات التي تطبع هذه الجماعة، وهو أمرٌ كشفت عنه إحصائيات لبعض الدراسين للتجمّعات السكنيّة للطلاب فيما أشاروا إلى أنّ الطلبة يميلون إلى إقامة العلاقات مع الغرف الأكثر تجاوراً لغرفهم، وأنّ الأمكنة الأكثر شعبيّة كالمداخل المشتركة تمثّل تجسيداً لعلاقات أعمق من الأماكن المستقلّة...

وهذا في الواقع على العكس من التصرّو الإسلامي الذي يمنح هذه الجماعة أهميّة خاصّة تتناسب ونظرته إلى شبكة العلاقات الاجتماعيّة التي تبدأ من أقرب نقطة وتدرّج إلى الأبعد فالأبعد، فالأسرة تمثّل جماعة المواجهة الأولى، والقراية تمثّل جماعة

المواجهة الثانية، وأمّا الجوار فيجسّد الجماعة الثالثة من المواجهة كما هو واضح، بصفة أنّ وحدة المكان هو أقرب الخطوط إلى صياغة العلاقة المشار إليها.

إنّ النصوص الإسلامية تطالب أولاً بأن يختار الشخص (نوعيّة) الجار قبل إقدامه على السكن في هذا البيت أو ذاك، ونجد ثانياً أنّها تطالب بالآلا يؤذي الجار جاره: تحقيقاً للتوازن. ثمّ نجد ثالثاً أنّ التوصيات لا تكتفي بعدم مطالبة إيذاء الجار لجاره، بل تطالب بأن يصبر الجار على أذى جاره...

هذه المستويات الثلاثة من التوصيات تتميز بكونها تخطيطاً اجتماعياً قد رسم بدقّة ملحوظة من أجل التمتين للعلاقات بين الجيران وامتصاص أي توتر فيما بينهم، حيث أنّ اختيار الجار الجيّد يتكفّل أساساً بعدم إحداث التوتر (وهذه هي التوصية الأولى) وبصفة أنّ مطالبة الجار بعدم إيذاء جاره تتكفّل بعملية (الوقاية) من إحداث التوتر، وهذه التوصية الثانية. وبصفة أنّ المطالبة بالصبر على إيذاء الجار (وهذه هي التوصية الثالثة) تتكفّل بإزاحة التوتر - في حالة حدوثه - من خلال التسامح الذي يصدر عن الجار عند مواجهته لأذى جاره...

هذا ويلاحظ أيضاً أنّ التوصيات الإسلامية حرصاً على تحديد المفهوم الاجتماعي للجار قد رسمت بُعداً جغرافياً هو: تحديد جماعة الجيران بأربعين جاراً يحيط بهم من كلّ جانب ... وأهميّة هذا التحديد تتمثل في ترتيب الآثار الاجتماعية التي يلتزم بها الجيران في صياغة علاقاتهم، حيث أنّ التحديد بالعدد المذكور، يرسم الحدود الفاصلة بين الجيران وغيرهم، وإلاّ تظلّ المجاورة امتدادية لا يمكن أن يتحقّق من خلالها التواصل الاجتماعي المندوب إليه ...

أخيراً: ثمة امتيازات قد منحتها التوصيات الإسلامية للجيران، منها:

- أولويّة الجار في المساعدة الاقتصادية، ومنها:
- عدم جواز أن يشبع الإنسان وجاره جائع، ومنها:
- أولويّة الجار في شراء البيت ممّا اصطلح عليه بحقّ (الشفعة) ... الخ.

كلّ هذه التوصيات تظلّ كاشفة عن أهميّة هذه العلاقة أو أهميّة هذه الجماعة الأوليّة وهي جماعة الجيران بالنحو الذي أوضحناه.

٤. جماعة الأصدقاء

يلاحظ أنّ علم النفس المعاصر قد شدّد في الآونة الأخيرة على تأليف المصنّفات التي تتحدّث عن مفهوم الصداقة في كتب مستقلة. وفي الغالب فإنّ المؤلّفات التي صدرت في هذا الميدان هي في الواقع لمؤلّفين يعنون بالعلاج النفسي، ممّا يكشف هذا عن حقيقة مهمّة جدّاً هي انتباههم في الآونة الأخيرة إلى ظواهر كانت مهملة سابقاً من قبل علماء النفس و المهمّ هو أنّ هذه الجماعة تحتلّ بحسب الشبكة الرباعيّة التي أشرنا إليها الجماعة الرابعة بحيث كانت الأسرة هي الأولى كما قلنا، والقراية هي الثانية، والجيران هي الثالثة، وأمّا الأصدقاء فيمثّلون الجماعة الرابعة إلّا أنّ هذا الموقع الرابع من الممكن أن يحتلّ في سياقات خاصّة من حيث العلاقة العاطفيّة موقعاً ربّما يكون أهمّ من المواقع السابقة بخاصّة فيما يتّصل بعنصر المواجهة من الأشكال الثلاثة التي تفرضه رابط النسب و المكان.

إنّ تصوّر الإسلامي لهذه الجماعة يكتسب دلالة في غاية الأهميّة والخطورة، بحيث نجد أنّ التوصيات النادرة إلى تشكيل

هذه الجماعة ورسم طرائق التعامل فيما بينها، يكاد يطفى على سائر الجماعات الأوليّة.

إنّ العائلة والقرابة والجيران تنتظمها علاقات نسبيّة ومكانيّة تسوّغ الاهتمام بها. إلّا أنّ جماعة الأصدقاء تتحكّم فيها معايير أوسع بحيث تصبّ اهتمامها في صعيد العواطف من جانب، وفي صعيد العلاقات العباديّة من جانب آخر. ففي الصعيد الأوّل إذا كانت العلاقات المباشرة لجماعات الأسرة والقرابة ونحوها من الممكن أن يصيبها الخلل، كانفصال الأولاد عن الأبوين أو تبدّل الجيران أو تباعد الأقرباء لسبب أو لآخر، فإنّ جماعة الأصدقاء تظلّ محتفظة بتماسكها طالما تتجاوز علاقات النسب والمكان والزمان لتصنع منها علاقات عاطفيّة مشتركة قد لا تتوفّر حتّى في حالة الاحتفاظ بعلاقات الأسرة والقرابة، حيث أنّ الاهتمام المشترك بين الأصدقاء يظلّ مطبوعاً بسمات العمق والصراحة وعدم الحرج، بينما قد يُصيبها التلكؤ عند الجماعات الأخرى.

و تتمثّل التوصيات الإسلاميّة في خطوط متنوّعة من العلاقات بعضها على النحو الآتي:

١. المطالبة بأن يعتمد الأفراد إلى إنشاء الصداقة، حتّى أن التوصيات تشير إلى أنّ العاجز هو من عجز عن كسب الأصدقاء، وأنّ الأشدّ عجزاً هو من ضيّع من كسب من الأصدقاء...

٢. التكثير للأصدقاء وليس مجرد الكسب لعدد محدود منهم.

٣. الإعلان عن عاطفة الحبّ حيالهم.

٤ و ٥. الإشارة إلى كونهم مصدر إشباع دنيوي وأخروي حيث تشير التوصيات إلى أنّ إشباعهم دنيوياً يتمّ من خلال قضاء حاجات بعضهم للآخر وأما أخروياً فلاّتهم يشفعون لأصدقائهم أي أنّ الصديق يشفع لصديقه.

و هناك أيضاً مطالبة بتنويعهم (حتّى في حالة عدم مشاركتهم فكرياً) للإفادة منهم ثقافياً وأخلاقياً.

ومن ذلك المطالبة بإسداء النصيحة لهم.

و المطالبة بالتزاور فيما بينهم.

و المطالبة بعدم الاسترسال فيما بينهم.

و المطالبة بقضاء حوائجهم بعضهم للآخر، الخ.

و المطالبة بعدم إيذائهم.

مضافاً إلى تحديد سمات متنوّعة بحيث تصبح معايير لفرز الصديق أو الأخ. وهو موضوع لا تسمح به هذه الصفحات بالحديث عنها، ولذلك يحسن الرجوع إليها في عشرات الكتب التي تتناول هذا الجانب.

وبهذا تنتهي من الحديث عن الشبكة الرباعيّة التي تمثّل جماعة الأسرة والقراية والجيران والأصدقاء، أمّا الآن فنتحدّث بشكل سريع عن الامتدادات لهذه الجماعة ومنها جماعة السفر و جماعة المائدة ونحو ذلك من الجماعات التي تتّسم بكونها طارئة إلى حدّما، إلّا أنّها تشترك مع الجماعات الأولى بطوابع مشتركة سنعرض لها ونبدأ ذلك بالحديث أولاً عن:

٥. جماعة السفر

إنّ جماعة السفر قد تعرّض لها المشرّع الإسلامي من خلال توصيات متنوّعة تمنحه في الواقع أهميّة خاصّة تمثلياً مع سائر اهتمامها بالجماعات من حيث كونها وحدات اجتماعيّة طارئة، تحقّق من خلال تواصلها قدرأ من التوازن الاجتماعي النسبي ...

و تتمثل أهمية هذه الجماعة في كونها أولاً قد تنتسب لجماعة الأصدقاء، وثانياً قد تنتسب لأشخاص طارئین يجمعهم السفر فحسب، ولكن الأهم من ذلك هو: أنّ الأفراد في الحالتين يتعرّضون لتفاعلات خاصّة نظراً لاختلاف أمزجتهم وارتطامها بأهداف متعارضة أثناء السفر حيث لا تبرز هذه الارتطامات بين جماعة الأصدقاء في حياتهم العادية، إلا أنّ التعارض يظهرها في السفر أعني التعارض بين الرغبات بالنسبة إلى مختلف القضايا كساعات النوم، أو بنمط الأكل، أو حالات الاستراحة، أو أوقات الحركة، أو الجهة التي يقصد إليها الخ.

ومع ظهور هذا التعارض تبدأ الروابط المشتركة بين الأفراد بالتوتر والتفكك ممّا يتعيّن من خلالها أن تسلك آليات خاصّة تمتصّ التوتر المذكور، ومن هذه الآليات:

١. تحديد عدد جماعة السفر، حيث حدّدها النصّ الشرعي بأربعة أشخاص.

٢. المطالبة بالتنافس فيما بين المسافرين لخدمة أحدهم الآخر.

٣. توزيع الصرف فيما بينهم على التساوي.

٤. المنع من إحراج الآخرين من حيث البذل.

٥. السماح بالمداعبة.

٦. عدم التعبير بعد انقضاء السفر.

٧. المنع من الانفراد في السفر.

٨. تحديد أهدافه في صعيد الإباحة والعمل، الخ.

والتفسير الاجتماعي لهذه التوصيات هو أنه عند تحديد عدد المسافرين، فإن إمكانات الخدمة وتقليص حجم الرغبات المتعارضة، وفرص المحادثة، تساعد على جعل السفر محققاً لرغبات الجماعة.

كذلك فإن التوصية الذاهبة إلى توزيع الصرف على التساوي، تظل من أهم المعطيات الاجتماعية التي تنعكس على توازن الجماعة. فمن المؤكد أن الصرف حينما يتم على حساب أحدهم دون الآخر، فإن ذلك يسبب حرجاً على الفرد. بالمقابل إن الحرج قد يصيب الأفراد في حالة ما إذا بذل أحدهم دون الآخرين الذين لا يملكون ما يصرفونه مقابل زميلهم.

وهذا ما حدث عملياً عند ما كان أحد الشخصيات الموروثة

المعاصرة للإمام الصادق عليه السلام قد سافر مع جماعة وكان وضعه الاقتصادي جيداً بطبيعة الحال، حيث كان يذبح لهم يومياً خروفاً ولكن عند ما جاء إلى الإمام الصادق عليه السلام، فإن الإمام عليه السلام عاتبه قائلاً بما مؤداه أنك تذلل المؤمنين. وعند ما سأله عن سبب ذلك، قال له إنك تذبح لهم يومياً ذبيحة حيث لا يستطيعون هم أيضاً أن يقوموا بنفس الدور نظراً لوضعهم المالي فبذلك يتوترون داخلياً أو بالأحرى يحسّون بالذلّ أمامك لعدم استطاعتهم أن يحققوا ما تحقق لهم أنت من بذل للطعام.

وندع هذه الجماعة لنعرض لجماعة أخرى يطلق عليهم مصطلح:

٦. جماعة المائدة

طبيعياً أنّ علم الاجتماع الأرضي لا يعرض لهذه الجماعة إلّا في سياقات خاصّة تتّصل بالتقاليد والأعراف... وأمّا إسلامياً فتظلّ التوصيات الإسلامية مُكبّسة هذه الجماعة أهميّة كبيرة تتناسب مع حرصه أيضاً على تحقيق توازنهم الاجتماعي، فبالرغم من كون

هذه الجماعة أيضاً جماعة (طارئة) تجمعهم مائدة خاصة بسبب أو بآخر، إلا أنها في الواقع تقترب بقضايا ذات أهمية كبيرة، ومن ذلك مثلاً ظاهرة الإطعام وظاهرة الضيافة ...

فالإطعام: بالنسبة إلى التوصيات الإسلامية يظل واحداً من أهم السمات التي تطالب بها التوصيات الإسلامية، بحيث تجعله واحداً من صفات الشخصية المسلمة أي إطعام الآخرين، مضافاً لذلك أن هذا الإطعام هو في الواقع توثيق للعلاقة الخاصة (جماعة الأصدقاء)، وهو إشباع للفقراء من جانب آخر، بصفته أن هذا المعطى يتصل بظاهرة التكافل الاجتماعي.

وأما الجانب الآخر فيرتبط بتوثيق العلاقات الخاصة، بصفة أن الغني بصفته صديقاً حينئذ فإن استدعائه للطعام أيضاً يوثق العلاقة بين الأصدقاء.

وأما الضيافة: فتتمثل أهميتها في التوصية الإسلامية، التي بلغت أهميتها إلى الدرجة التي يسمح المشرع الإسلامي للضيف أن يغمر صاحب الدار بالسوء في حالة تقصيره في الضيافة، وهذا يعني أن للضيافة معطاها الاجتماعي الضخم. حيث رسمت التوصيات

الإسلامية خطوطاً متنوعة لآليات الضيافة، يمكن عرضها على هذا النحو:

١. تحديدها في ثلاثة أيام.
 ٢. عدم مساعدة الضيف في حمل متاعه عند المغادرة.
 ٣. عدم تكليف الضيف بالخدمة.
 ٤. عدم السماح للضيف بالصوم المندوب إلا بإذن صاحب الدار.
 ٥. النسبية في تقديم الطعام من حيث السخاء من جانب وعدم إخراج الشخص من جانب آخر.
- والتفسير الاجتماعي لهذه التوصيات واضحة أيضاً حيث أنّ عدم مساعدة الضيف في حمل المتاع عند المغادرة يفصح عن أنّ صاحب الدار لا يرغب في أن يترك صديقه وضيّفه الدار، وعدم تكليفه بالخدمة أيضاً لا يريد أن يحسّسه بأنّه يريد أجراً على الخدمة، وعدم سماحه بالصوم المندوب يحسّس بأنّ صاحب الدار لديه رغبة ملحّة بإطعام هذا الضيف، والنسبية في تقديم الطعام أيضاً من جانب، وعدم إجراجه من جانب آخر يكشف أيضاً عن قضايا نفسية في غاية الأهمية، حيث أنّ الإخراج يحدث توتراً عند

الشخص و يسبّب له ضيقاً اقتصادياً أو نفسياً لا مسوِّغ له، و هكذا بالنسبة إلى سائر الظواهر الأخرى.

آداب المائدة

و أمّا بالنسبة إلى آداب المائدة فالإسلام أيضاً له تصوّراته الخاصة خلال هذه الآداب التي تفصح عن كثير من القضايا التي لاتزال غائبة عن ذاكرة علم النفس الأرضي، فمثلاً نجد أنّ التوصيات الإسلامية تنصح:

أولاً: بأن يبدأ صاحب المنزل بتناول الطعام و بأن يكفّ عن الطعام أيضاً حيث يكون آخرهم.

ثانياً: المطالبة بالمبدأ أعلاه بالنسبة إلى الجميع.

ثالثاً: المطالبة بأن يكثّر الضيف من تناول.

رابعاً: المطالبة بأن يتناول ما هو أمامه.

و لكلّ من هذه التوصيات معطاه نفسي والاجتماعي دون أدنى شكّ، فبالنسبة إلى التوصية القائلة بأن يبدأ صاحب المنزل بتناول الطعام و أن يكفّ آخرهم فمعطاه واضح حيث أنّ الضيف قد يخجل

أن يبدأ هو بالطعام كذلك يخجل و هو يشتهي الطعام أن يرفع يده فإذا وجد أن صاحب البيت هو البادئ بالطعام وهو آخر من يكف عنه حينئذ يتشجّع على الأكل، و للمطالبة بأن يكثر الضيف من التناول معطى ينعكس على صاحب البيت بالأحرى، حتّى يحسّ صاحب البيت بأنّه يحبّه من خلال التوصية القائلة بأن الإكثار من الأكل في الواقع هو تعبير عن الحبّ لصاحب البيت. وهكذا بالنسبة إلى التوصيات الأخرى.

و المهمّ هو أن هذه الجماعة (جماعة المائدة) تقترن في الواقع بتوصيات أخرى كثيرة لانرى الآن مجالاً للحديث عنها إلا أن هناك عشرات الأحاديث التي تتناول آداب المائدة حتّى أن بعضهم قد نظمها شعراً، و ذلك لكثرة ما تتناوله من أمور لها منعكسات في ميدان الصحّة النفسيّة و الاجتماعيّة ممّا هي في الواقع غائبة عن التصرّوات الأرضيّة.



و من الامتدادات الجماعيّة لما تحدّثنا عنه، أو بالنسبة للسمات العامّة التي تطبع هذه الجماعات يمكن لنا أن نلاحظ وجود

علاقات أخرى لا تمتّ إلى العلاقات العاطفيّة بقدر ما تمتّ إلى علاقات سواها، و من ذلك مثلاً العلاقات الثقافيّة و العلاقات الاقتصاديّة و نحو ذلك، إلّا أنّ كلّ من هاتين العلاقتين و غيرهما تقترن في الواقع بعلاقة عاطفيّة لتمكين العلاقة في نهاية المطاف.

بالنسبة إلى ما يندرج ضمن العلاقات الثقافيّة يمكن أن نشير إلى أنّ العنصر القيمي الذي يطبع الحياة المشتركة بين الناس، من خلال التصرّ الإسلامي يظلّ محدّداً نمطاً من السلوك و نمطاً من العلاقات التي ينبغي أن تصاغ في ما بين الجماعة، و نلاحظ أنّ الاجتماع الأرضي عرض للجماعات الثقافيّة في حقلين: أحدهما يتّصل بالجماعات الأوّليّة فيما يطلق عليها اسم جماعة المدرسة أو الدرس، حيث يمثّل مرحلة مرحلة معيّنة تتمّ من خلالها جملة وظائف اجتماعيّة تتصل بالتعليم و التنشئة و الضبط.

و الآخر يتّصل بإحدى المؤسّسات الاجتماعيّة العامّة وهي (المؤسّسة الثقافيّة) التي تعني مطلق النشاط الثقافي: حيث يدخل هذا النمط من النشاط الاجتماعي ضمن العلاقات العامّة كالمؤسّسة السياسيّة و الاقتصاديّة الخ ...

وأما إسلامياً، فيمكننا أيضاً أن ندرج (الثقافة) في الحقلين المتقدمين، إلا أن ما يعيننا هو: النمط الأول الذي يعني مجموعة من الأفراد يرتبطون بعلاقات (المواجهة) فيما يطبع نشاطها البعد الثقافي، وهو ذو مستويين: بعد علمي، وبعد عبادي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الإسلام لا يفصل بين ما هو علاقة عاطفية وما هو علاقة عبادية، حيث ينبغي أن تستثمر كل النشاطات عبادياً، ومن ثم فإن البعد الثقافي بنمطيه يدخل بالضرورة عنصراً عبادياً ينتظم داخل العلاقة بين هذه المجموعة أو تلك.

ويلاحظ أن البعد الثقافي يكتسب أشكالاً متنوعة في التجمّعات، بيد أن ما يصطلح عليه بـ (المجلس) - أي مجموعة من الناس تجتمع في مكان محدّد لغرض خاص - يظلّ ميداناً لتفاعلات ثقافية وعاطفية، إذاً نتحدّث عن جماعة:

٧. جماعة المجلس

هذه الجماعة تندب إليها التوصيات الإسلامية بما يواكبها من فعاليات المحادثة و التزاور و المدارس و الإفادة العلمية و التربوية و... الخ

طبيعياً أنّ علم الاجتماع الأرضي لا يعرض لهذه الجماعة إلاّ خاطفاً، في سياقات لا يكسبها الأهميّة التي تستحقّها، مع ملاحظة أنّ الاتجاهات التربويّة والنفسية والاجتماعيّة الأخيرة قد انتهت إلى فاعليّة مجرّد انعقاد الزُمر و تبادل الأحاديث والمشكلات و... الخ و انعكاسات ذلك على الصّحة النفسيّة بخاصّة.

المهمّ، أنّ الإسلام بما أنّه يستهدف كما قلنا تحقيق البعد العبادي والعاطفي، حينئذٍ فإنّ توصياته تنصبّ على هذين البعدين، فمثلاً من التوصيات تقول:

- ألاّ يتصدّر المجلس إلاّ من أوتي قابليّة علميّة.

- ألاّ يجادل ويخاصم.

- ألاّ يقاطع المتكلّم.

- أن لا يجلس إلاّ حيث ما ينتهي به المكان.

- أن يوزّع المتكلّم اهتماماته على الجميع بالتساوي.

- أن يلتزم بآليّات خاصّة في الجلوس ... الخ.

هذه التوصيات في الواقع تسهم بنحوٍ فعّال في تحقيق التوازن (المجلسي) متمثلاً في جعل البعد الثقافي هو الهدف الرئيس في

المطالبة بعدم تصدّر المجلس إلّا للمتمكّن علميّاً، يعني الحرص على الاستماع أكثر من الكلام، والمطالبة بمنع الجدل: تظلّ تعبيراً عن الحرص على تحقيق الهدف العلمي بمعزل عن الذاتية التي تفسد المناخ العلمي (حيث يتصدّر المجلس من خلال عرض العضلات، والجدال الخ)...

ويجيء الهدف الأخلاقي أو التماسك الاجتماعي أساساً في كلّ وحدة اجتماعيّة يندرج ضمن الهدف العلمي، حيث كرّرنا أنّ وحدة الأهداف العاطفيّة والثقافيّة تظلّ هي المعلّم البارز في أيّ تفاعل اجتماعي.

المهمّ أنّ أمثلة هذه التوصيات التي لا يعنى بها البحث الأرضي كما قلنا بل ينظر إليها مجرد آداب، لكنها في الواقع تظلّ موسومة بأهميّة كبيرة في ميدان الاجتماع الأوّلي (أي للجماعات الصغيرة)، لأنّه يدربهم في الواقع على مراعاة أحدهم للآخر بالشكل الذي ألمحنا إليه.

جماعات أخرى متنوعة

الجماعات الشعائرية

وإذا تركنا هذه الجماعات التي تنتظمها علاقات كما قلنا ثقافية، وانتقلنا إلى جماعات أخرى تنتظمها علاقات شعائرية وجدنا أن جماعة الصلاة وجماعة الحجّ ونحو ذلك تكتسب أيضاً معطيات اجتماعية من حيث كونها تسهم في إقامة علاقات بين الناس من جانب، ومن حيث كونها تعمّق من الإحساس العبادي من جانب آخر، فضلاً عن تحسيسها الناس بكونهم جماعة أو مجتمعاً أو أمة واحدة تجتمع في مكان واحد وتؤدي شعائر واحدة ممّا يسهم في تعميق إحساسها بوحدة صفّها وبكونها بناءً مرصّواً، ومن ثمّ تسهم في تحقيق التوازن الاجتماعي والعبادي بنحو ملحوظ.

وهذا ما يلاحظ مثلاً عند جماعة الصلاة حينما تجتمع في المسجد، وتتنظّم في صفوف منسّقة، وحينما يؤمّها واحد من المتميّزين عبادياً وثقافياً: حينئذٍ فإنّ الإحساس بـ(وحدة الجماعة) المصلية، يسهم في تعميق الإحساس بوحدة الأمة الإسلامية وبوقوفها صفّاً واحداً كأنّه بنيان مرصوص، ...

كذلك، فإن جماعة الحجّ مثلاً حينما ترتدي زياً موحداً، و تنتظم في قوافل تتّجه إلى مكان واحد، و تمارس مناسك متماثلة، حينئذٍ فإنّ الإحساس بوحدة الأُمَّة ورصّ صفوفها يظلّ من أبرز المعطيات الاجتماعيّة المتّصلة بكيان المجتمعات وبنائها الاجتماعي، وبالشعور الجمعيّ الذي ينبثق من المجتمعات.



وهذا فيما يتّصل بالعلاقات الشعائريّة، وأمّا فيما يتّصل بالعلاقات النفعيّة، أيضاً هذه العلاقات تمثّل درجة أخرى من سلّم العلاقات الاجتماعيّة بالقياس إلى الجماعات السابقة.

الجماعات الاقتصاديّة

والجماعات النفعيّة في الواقع يمكن أن ندرجها ضمن عدّة وحدات، إلّا أنّ الجماعة الاقتصاديّة تظلّ هي العنصر الأشدّ بروزاً منها. ويقصد بهذه الجماعة الأفراد الذين يتعاملون فيما بينهم من خلال علاقات يرسمها المشرّع الاقتصادي لهم. ويمكننا أن نشير إلى أنّ الطابع الرئيس الذي يسمّ العلاقات الاقتصاديّة هو عنصر

(التنازل عن الذات) ... حيث تطالب النصوص الإسلامية أن يكون الإنسان (سهلاً) في بيعه وشرائه وقضاء دينه واستقضائه الخ ... كذلك تشير إلى أن يأخذ الإنسان ناقصاً ويعطي زائداً، وتشير إلى أن يربح قليلاً، وتشير إلى عدم التلقّي للركبان، وتشير إلى عدم بيع حاضر لباد الخ، فضلاً عن تحريمها أساساً للتعامل الاستغلالي كالربا والاحتكار والغش و... الخ ... هذه المستويات من العلاقات (التسامحية) تصبّ في نفس العلاقات العاطفية التي لحظناها لدى الجماعات الأولية.

و حين نتّجه إلى سائر أشكال التعامل الاقتصادي، حيث ندع العمل التجاري إلى العمل الزراعي مثلاً، نجد نفس القيم تحكم هذا النمط من التعامل، فمثلاً: تمنع النصوص الإسلامية من بيع النخل إذا حمل قبل زهوه إلا إذا كان لأكثر من سنة (نظراً لإمكانية أن يتلف الحمل لسنة واحدة، وإمكانية تلافيه إذا كان لأكثر من سنة)، كما تمنع استئجار المزرعة قبل إثمارها إلا لأكثر من السنة: للسبب ذاته. فالبيع والإجارة هنا محكومان بنفس القيم التي تجعل من العلاقات سمة إنسانية وليست استغلالية.

إنّ أمثلة هذه العلاقات بالرغم من كونها تصبّ في مسائل اقتصادية، سنتحدّث عنها عبر عنوان خاصّ فيما بعد، إلّا أنّنا في الواقع نريد أن نشير إلى البعد الإنساني في أمثلة هذه العلاقات و من ثمّ مدى أهميّة هذه النسبة إلى معطياتها الاجتماعية وتحقيق التوازن الفردي والاجتماعي.

والآن ما تقدّم من الحديث يشكّل حديثاً عن العلاقات الخاصة كما لاحظنا. أمّا الآن فنبدأ بالحديث عن العلاقات العامّة و ندرجها ضمن عنوان:

العلاقات العامة

يمكن الذهاب إلى أنّ ما نطلق عليه مصطلح (العلاقات العامة) يندرج ضمن مبدأ هو: مبدأ «المؤمنون أخوة»، حيث ينتظم هذا المبدأ بناء الاجتماع الإسلامي بأكمله، وحيث أنّ الأخوة المشار إليها تتجاوز العلاقات الخاصة إلى العلاقات غير المباشرة التي تنسحب على المجتمع الإسلامي، وهو ما أشار إليه النبي ﷺ عند ما شبه الإسلاميين فيما بينهم بالجسد إذا تداعى عضو منه تداعى... الخ.

فالبناء الاجتماعي يظلّ بمثابة جهاز عضوي يتأثر كلّ عضو منه بالآخر، من خلال عمليّتي «التعاون» أو «التنافر» اللّتين تعكسان أثرهما على الجهاز المذكور... وهذه العضويّة في التّصوّر

الإسلامي لها أهميّتها الكبيرة من خلال المبدأ المذكور أي مبدأ «المؤمنون أخوة». بصفة أنّ السماء التي أبدعت المجتمع البشري قد رسمت له طرائق سلوكه المفضية إلى تحقيق التوازن من خلال النُظُم الاجتماعية التي تترابط فيما بينها، بحيث إذا اختلّ أحد النظم - كالاقتصاد أو الأسرة مثلاً - ترك تأثيره على النُظُم الأخرى.

والمهمّ هو أن نتحدّث الآن عن هذه النظم اتّساقاً مع منهج علماء الاجتماع حينما يطرحون مصطلح «النظم الاجتماعية» ويقصدون من ذلك مجموعة الأنظمة المتّصلة بالمؤسسة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والتربويّة الخ. ونبدأ الحديث عن ذلك بـ:

المؤسسة السياسيّة أو الدولة

يشير علماء الاجتماع إلى أنّ الدولة تجسّد ضرورة لا مهرب منها في قيام المجتمعات... ويقصد بها: تلك المؤسسة السياسيّة التي تتولّى إدارة المجتمع: أمنياً ورعايةً وتنظيماً الخ... وأهميّة البحث الاجتماعي في هذا الميدان، تتمثّل في ذهاب علماء الاجتماع إلى أنّ (الدولة) تمثّل ضرورة لا مناص منها في قيام المجتمعات واستمراريتها، وتوازنها، وأنّ قيام الدولة قد خبرته مختلف المجتمعات قديماً وحديثاً، حيث قدّم هؤلاء العلماء وجهات نظر مختلفة في تفسير قيام الدولة، مثل: إرجاع بعضهم ذلك إلى مشيئة الله تعالى من خلال مهمّة الأنبياء (ع)، ومثل ذهاب البعض إلى أنّها تطوير للنظام العائلي في التنظيم القبلي، ومثل

ذهاب البعض إلى أنها نتيجة للغلبة العسكرية التي تستتلي قيام مؤسسة تنظّم شؤون الناس: حفاظاً على مصالح المؤسسة المذكورة... ومنها: التفسير التقليدي المعروف الذي يرجع ذلك إلى نظرية (العقد الاجتماعي) الخ...

أما إسلامياً: فلا ترديد في أن مهمة الأنبياء (ع) منذ أول تجربة في الأرض، متمثلة في آدم (ع) وخلفائه وانتهاءً بنبوّة محمد (ص) واستمراريتها،... هذه المهمة قد اقترنت بقضايا (التنظيم) لمختلف السلوك البشري بشكلٍ أو بآخر...، ولا أدلّ على ذلك من ملاحظة (حكومة النبي (ص)) حيث جسّدت مفهوم (الدولة) و(وظائفها) بجلاء في شتّى الميادين: سياسياً، وإدارياً، وعسكرياً، واقتصادياً... الخ.

كما أن التوصيات الإسلامية، تؤكد ضرورة قيام «الدولة» بشكلٍ أو بآخر تحقيقاً للأهداف التي تمت الإشارة إليها... كلّ ما في الأمر أنّ تصوّر الإسلامي لـ (الدولة) يتميز عن تصوّر الأرضي، بكونه ينطلق من مبادئ عباديّة لا بدّ من مراعاتها: انسجاماً مع سائر المؤسسات الاجتماعية التي تنظّمها المبادئ المذكورة.

لذلك - في المستوى العملي - من الممكن أن يتحقّق وجود (الدولة) بمعناها الإسلامي، في حالة التزام المسيطرين عليها بمبادئ الإسلام، كما أنّه من الممكن أن تبرز مجتمعات إسلاميّة دون أن تتوفّر أركان (الدولة الإسلاميّة) فيها، مادامت (الدولة) مقترنة بقوى عسكريّة تفرض هيمنتها على المجتمعات، ... لكن، ذلك لا يمنع من قيام مؤسسات خاصّة تضطلع بتنظيم شؤون الناس، كـ (مؤسسة المرجعيّة)، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً.

ولكنّ الإسلام - في الحالات جميعاً - يشير إلى مبدأ اجتماعي عامّ هو (ضرورة قيام الدولة سواء أكانت إسلاميّة أو غير إسلاميّة) مادامت طبيعة الحياة تفرض على المجتمعات أن تسيطر عليها مؤسسة تضطلع بتنظيم شؤونهم ... لذلك، نجد أنّ الإمام عليّاً (ع) قد أطلق كلمته المشهورة في هذا الميدان من أنّه لا مناص للناس من أمير برّ أو فاجر لتنظيم شؤونهم.

على أيّة حال في ضوء هذه الحقائق، يمكننا أن ندرك وجهة نظر الإسلام حيال (المؤسسة السياسيّة أو الدولة) من حيث مشروعية (وجودها) أساساً.

وفي ضوء ذلك نتقدّم إلى تحديد ظواهر ترتبط بها، وفقاً بما يلي:

١. من حيث التنظيم

من البين أنّ تنظيم الدولة أرضياً يختلف عنها إسلامياً، حيث تنتظم أرضياً وفقاً للسلطات التقليديّة المعروفة: (تشريعيّة) و(تنفيذيّة) و(قضائيّة).

وأما إسلامياً، فإنّ التشريع يظلّ في الواقع منحصراً في مبادئ الله تعالى، أي لا وجود لنخبة (مشرّعة) بل نخبة تقوم بعملية (توصيل) لمبادئ الله تعالى، متمثلة في المعصوم عليه السلام - النبي صلى الله عليه وآله والأئمة (ع) - في عصر (الحضور)، وأما في عصر (الغيبة)، فإنّ الفقهاء يجسّدون (الولاية العامّة) أو (النيابة العامّة) عن المعصوم (ع)، وهذه الولاية أو النيابة تنحصر مهمّتها في توضيح المبادئ من خلال اجتهاداتهم المستقاة من النصوص الإسلاميّة، وهي نصوص أو تشريعات (ثابتة) من قبل الله تعالى، مع ملاحظة أنّها تنطوي على (حيويّة) بحيث تتناول ما هو مستحدث من الظواهر التي تفرضها عمليّات (التغيّر الاجتماعي) ... لذلك تظلّ

هذه الولاية أو النيابة -متمثلة فيما يصطلح عليه في الواقع بـ(مؤسسة المرجعيّة) -التي أشرنا إليها قبل قليل، وهذه هي السلطة التي تتولّى مهمّة التنظيم لشؤون المجتمع الإسلامي، حيث يتحدّد نشاطها في طابع رسمي حيناً، وحيناً آخر في طابع (أهلي)،....

أمّا الطابع الرسمي فيتمثّل في قيام (الدولة الحديثة) وذلك في حالة تسلّم الإسلاميين للحكم... وأمّا الطابع (الأهلي) فيتمثّل في ممارسة المرجعيّة لأدوار خاصّة في نطاق (الأمة الإسلاميّة) وليس في نطاق (الدولة)، حيث تتولّى -في المقام الأوّل -مهمّة (توعية) الأمة الإسلاميّة بمبادئ الله تعالى في مختلف مجالاتهم، كما تتدخّل في بعض الشؤون الاقتصادية كتسلّمها للأخماس والزكوات ونحوها من الموارد الماليّة التي تدير بها (ميزانيّتها) في مجالات التفقّه والتربية، والضمان، الخ. كما تتدخّل أيضاً في فصل الخصومات بين الناس، مع ملاحظة أنّ ممارستها لهذه الأدوار تتمّ (طوعياً) بقدر ما يبيده الإسلاميون من علاقات (التعاون) مع المؤسسة المذكورة.

وأما:

٢. من حيث الوظائف

ثمة وظائف متنوعة تشير البحوث الأرضية إليها من حيث اضطلاع (الدلالة الحديثة) بها، أيًا كان اتجاهها الفكري... وهذا ما ينشطر إلى وظائف خاصة تستقل بها كالأمن الداخلي والخارجي، وفي وظائف (تشارك) فيها مع النظم الاجتماعية الأخرى كالأسرة والاقتصاد وسواهما حيث أخذت الدولة الحديثة على عاتقها كما لاحظنا، أن (تتدخل) في هذه المؤسسات ولكن درجة (التدخل) في الواقع هي التي تفرز الفارقة بين أنظمة يغلب عليها (التدخل) الشامل كالمجتمعات الاشتراكية، وعلى بعضها (التدخل) الجزئي كالمجتمعات الرأسمالية، وعلى بعضها (التدخل) الذي يراوح بينهما كبعض المجتمعات (النامية)...

أما إسلاميًا، فإن النمط الثالث من (التدخل) هو الذي يطبع الدولة الإسلامية، وذلك لسبب واضح هو: مراعاة كل من (الفرد) و(الجماعة) في صعيد الإشباع لحاجاتهما، من جانب وفي صعيد (التنمية) تربويًا، وعلميًا، واقتصاديًا، الخ من جانب آخر...

فالحريّة الفرديّة في صعيد الإشباع للحاجات لا مناص من تحقيقها نظراً لتركيبية الإنسان القائمة على (تأكيد الذات)، كما أنّ تقييدها بمصلحة الجماعة، تحقّق لـ (الآخرين) نفس الحريّة والإشباع، ويكبح في الآن ذاته الرغبات غير المشروعة عند جميع الأطراف. فمثلاً عند ما تسمح الدولة الإسلاميّة للفرد بإحياء الأرض الموات مثلاً، إنّما (تمنحه الحريّة) في تملك نتاج عمله، وعندما (تتدخل) فتنتزع منه الأرض (في حالة عدم ممارسته للإنتاج) إنّما تهب لـ (الآخر) الحريّة أيضاً، وتتيح - مضافاً إلى ذلك - للجماعة أن تفيد من محصولات الأرض، محقّقة بذلك مصلحتي (الفرد) و (الجماعة): من خلال الحريّة وتنمية الإنتاج.

وأما من حيث العلاقات المتبادلة بين الدولة ورعاياها: فيمكن الذهاب إلى أنّ ما يميّز الدولة الإسلاميّة عن سواها هو نمط (العلاقات) القائمة على (التعاون) و (المسالمة) بدلاً من العزلة والصراع والكراهيّة... فالمجتمعات الأرضيّة - كما لاحظنا سابقاً - تعاني أبرز مشكلاتها الاجتماعيّة من خلال الهوة الفاصلة بين الحاكم والمحكوم فيما يترتّب على هذه العزلة مشكلات أشرنا إليها سابقاً.

أما إسلامياً، فإنّ مبادئ العلاقة بين الدولة ورعاياها تظلّ من الإحكام بنحو يستتبع بالضرورة تلافي كلّ المشكلات التي تطبع دولة الأرض ورعاياها... ولعلّ الإدراك لوظيفة (الحاكم) أو (الدولة) يقف سبباً في إحكام هذه العلاقة، فخلافاً للأنظمة الأرضيّة التي فسّر بعضها قيام الدول على مبدأ القهر أو الغلبة، أو ما نلاحظه فعلاً من طغيان هذا المبدأ (أي القهر) على سلوك الدول (وإن كانت -نظرياً- تشجب المبدأ المذكور)، لكن خلافاً لواقع الأنظمة الأرضيّة، نجد أنّ الحاكم الإسلامي لا يستهدف من ممارسته لدور الحاكم: إشباعاً لنزعة ذاتيّة كـ(العدوان، والسيطرة، والتفوّق، والثروة... الخ) بل يستهدف تحقيق مبادئ (خلافة الإنسان في الأرض).

ولعلّ مقولة الإمام علي (ع) غداة تسلّمه للحكم تبلور لنا بوضوح: هدف الإسلاميين من الحكم، حيث ألمح (ع) إلى أنّ الحكم لا يساوي عنده شيئاً، ما لم يستهدف تحقيق الإصلاح أو التوازن الاجتماعي بعامة.

وأما من حيث العلاقات الخارجيّة فيمكن الذهاب إلى أنّ

صياغة العلاقات الاجتماعية تقوم أساساً على مبدأ «التعاون» على البرّ والتقوى من جانب، والتكيف المصحوب بالتعاون في صعيد ما هو إنساني مع الجماعات غير الإسلامية من جانب آخر، والانسحاب أو الصراع من جانب ثالث، فإنّ هذه المبادئ، تنسحب على العلاقات الدولية والأممية أيضاً.

فمثلاً في نطاق مبدأ العلاقات الخارجية في الإسلام تقرّره آية مباركة بوضوح، حينما تقول: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم...﴾.

حيث أنّ البرّ والقسط تظلّ مبادئ «تعاونية» لا غموض فيها، حيث لا تنحصر في العلاقات الداخلية فحسب بل تتجاوزها إلى العلاقات الخارجية أيضاً. ولا نحسب أية إيديولوجية أخرى تسمح لها مبادئها الأرضية بأن تمارس البرّ والعدالة مع الإيديولوجية المضادة لها. إلّا أنّ الإسلام - وهو ينزع إلى الخير المحض - لا يجد أيّ غضاظة من البرّ والقسط حيال القوى المخالفة له إيديولوجياً، كما قال الله سبحانه وتعالى: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم ...

المهم أن هذا الأمر ينسحب في الواقع حتى في حالة الصراع على القوى الخارجية، حيث يرسم الإسلام توصياته الخاصة في هذا الجانب ... ففي حالة قيام الدول الخارجية بممارسة الظلم الذي أشارت إليه الآية التي تتحدث عن القتال و البغي، حينئذ فإن العلاقات «الصراعية» هي التي تفرض فاعليتها في هذا الميدان، وفي مقدمتها «ممارسة القتال».

ومما هو جدير بالملاحظة أن «القتال» ذاته مصحوب بمبادئ خاصة، تجعل من عنصر العلاقات بين طرفي الصراع، مصبوغاً بطابع (إنساني) لدى الإسلاميين، اتساقاً مع سائر العلاقات الأخرى.

فمثلاً إن التوصيات تشير إلى عدم البدء بالقتال، وتشير إلى تذكير العدو بمبادئ الخير ... وفي حالة القتال: تشير التوصيات إلى إعطاء الأمان لمن يطلب ذلك، وتمنع بشدة من الغدر حتى أنها تخرج الغادر من عصمة الله تعالى، وعند الهدنة: تطالب بمراعاة المواثيق ... وتشدد التوصيات في عدم التمثيل، وعدم الإجهاز على الجريح، وعدم التعرض للنساء والشيوخ والأطفال، وتطالب

- في حالة الأسر - الرفق بالأسير وإطعامه ... الخ ... إن صوغ أمثلة هذه (العلاقات الإنسانية) تظلّ تعبيراً واضحاً عن سوية الاجتماع الإسلامي وابتعاده عن أدنى ما يمكن تصوّره من الانحراف.

و الواقع أنّ المعطى الاجتماعي لأمثلة هذه العلاقات يتحدّد تماماً حينما نضع في الاعتبار أنّ المطالبة بعدم القتال في البدء، يكشف عن أنّ «المسالمة» وليس «العدوان» هو طابع المجتمع الإسلامي، كذلك فإنّ التذكير - قبل القتال - بالمبادئ الخيرة يفصح عن الحرص على إثبات المسالمة لا العدوان، والمطالبة بعدم التمثيل لقتيل، تتحدّد تماماً حينما نضع في الاعتبار أنّ الهدف من المقاتلة هو: إزاحة الأشواك عن الطريق، فمع قتل العدوّ تحسم المسألة، وحينئذٍ لا مسوّغ البتّة لـ «التمثيل» به: حيث أنّ التمثيل يعدّ تعبيراً عن نزعة سادية تتلذّذ بتعذيب الآخرين ... كذلك، فإنّ إزاحة الأشواك عن الطريق لا ترتطم بوجود الأطفال والشيوخ والنساء: فما هو المسوّغ لقتلهم؟

إذن: في الحالات جميعاً، تظلّ النزعة الخيرة - وليس مجرد القتال - هي التي تحكم (علاقات الإسلاميين) بأعدائهم المقاتلين، كما لاحظنا.

أخيراً من حيث العلاقات مع الأقليات: من البين أن مبدأ «الضبط الاجتماعي» يفرض ضرورته في قيام المجتمعات وتوازنها النسبي بالشكل الذي أوضحناه سابقاً، من هنا فإن ممارسة الضبط - سواء أكانت داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه -، تأخذ مشروعيتها كما لاحظنا. ومن ثم فإن مبادئ الضبط نفسه تقترن بمبادئ تصب في نفس «النزعة الإنسانية»، فالأقليات - من جانب - لا إكراه في حملهم على إيديولوجية خاصة، إلا أن ما يترك فاعلية سلبية على إيديولوجية المجتمع الإسلامي يتعين «ضبطه»، وهذا أمر من الواضح بمكان كبير، وإلا لو سمح للانحراف بأن يمارس نشاطه حينئذ يفتقد المجتمع الإسلامي مبدأه الخير الذي أشرنا إليه.

وخارجاً عن هذه الفاعليات، تظل (الحرية) المذهبية مصونة لدى الاتجاهات المخالفة: مع ملاحظة أن هذه الاتجاهات تتفاوت في درجة انحرافها عن المبادئ الإسلامية، فـ«الكتابيون» مثلاً تظل إيديولوجيتهم مصبوعة بسمات انحرافية أقل من الانحراف الذي يطبع الاتجاهات الملحدة، وتبعاً لذلك: تصاغ (العلاقات) مع

هؤلاء وأولئك وفق خطوط تتناسب مع طبيعة المناخ المذكور.
والأمر نفسه بالنسبة إلى ميدان العلاقات الصراعية الأخرى،
حيث يطالب هؤلاء مثلاً بدفع ضرائب خاصّة: تحسيساً بانسلاخهم
من دائرة المجتمع الإسلامي، وهو أمر لا يكلف أصحابه أيّة شدة
اقتصادية بقدر ما يحسّسهم بالفارقة فحسب، فيما تفرضه طبيعة
النزعة الخيرة التي تتطلّب إبرازاً لمظهرها الاجتماعي، حتّى تتميّر
تماماً عن المجتمعات المنحرفة.

المؤسسة (أو العلاقات) الاقتصادية

من الواضح أنّ البحوث الأرضيّة متفاوتة في تحديد وجهة نظرها حيال البعد الاقتصادي وما يواكبه من علاقات و ظواهر ترتبط بالانتاج و التوزيع و التداول و الاستهلاك، إلّا أنّ هناك شبه إجماع على أنّ البعد الاقتصادي يشكّل أهمّ الأبعاد الاجتماعيّة، كما أنّ ارتباطه بالنظم الأخرى، يظلّ من الوثاقة بمكان كبير.

فالوثاقة بين الاقتصاد و النظم الاجتماعيّة الأخرى -عبر تصوّر الأرضي- لا تأخذ بعداً واحداً في الواقع بقدر ما تأخذ أبعاداً متفاوتة من التفسير تبعاً لتفاوت الاتجاهات العلميّة و الإيديولوجيّة، فبينما يؤكّد اليسار مثلاً أهميّة البعد الاقتصادي لدرجة أنّه يحدّد البناء الفوقي للمجتمعات، نجد اتّجهاً آخر يؤكّد

أهميّة المعايير والقيم في صياغة القوانين الاقتصادية، مع تأكيد كليهما على البعد الاقتصادي ... إلّا أنّ اتّجهاً ثالثاً لا ينفي أهميّة هذا البعد بقدر ما ينفي التفسير الأحادي له، بمعنى أنّ البعد الاقتصادي يشكّل واحداً من العناصر مع التأكيد على أهميّته.

وقد ترتّب على مثل هذا التفاوت في وجهات النظر، قيام الدول أو الأنظمة ذات الطابع الإيديولوجي في ارتكانها إلى البعد المشار إليه، فهناك النظام الرأسمالي وهناك النظام الاشتراكي، وهناك النظام الآخذ بطرف كلّ منهما، ... وهكذا، فيما تفصح هذه الأنظمة بمجموعها عن ارتكانها إلى (البعد الاقتصادي) في تحديد هويّتها، كما أنّها تفصح عن تفاوت النظرات حيال نمط الاقتصاد الذي يحكم مجتمعاتها.

طبيعياً، إنّ تفاوت هذه الأنظمة يرتبط بعنصر (التدخل الرسمي أو الحكومي) أو عدمه أو تحديد مداه بالنسبة إلى الممارسات الاقتصادية، حيث نعرف جميعاً أنّ بعض الأنظمة تهب (الحرية) وبعضها يتدخل جزئياً في شؤونهم الاقتصادية كالسيطرة على الثروات العامّة، وبعضها يتدخل بنسبة أكبر، ولا يسمح بعضها للحرية الفردية إلّا نادراً، الخ ...

أما بالنسبة إلى التصوّر الإسلامي فإنّ الإسلام في الواقع لا يمنح الاقتصاد تلك الأهميّة التي يمنحها البحث الأرضي بقدر ما يمنح أهمّيّته فحسب. فالإسلام مادامت (الوظيفة العباديّة) تشكّل (الهدف) لديه، حينئذٍ فإنّ البعد الاقتصادي يظلّ مجرد (وسيلة) إلى تحقيق الهدف المذكور... لكن بما أنّ الحاجات الماديّة تشكّل ما هو ضروري كما قلنا، حينئذٍ فإنّ البعد الاقتصادي يأخذ هذه الحاجات بنظر الاعتبار، بسبب ارتباطها بالهدف العبادي فيما يتوقّف هذا الهدف على استمراريّة و تأمين الحاجات المذكورة... و الواقع أنّ التصوّر الإسلامي للحاجات مطلقاً ينطلق من مبدأ عام هو: «الإشباع بقدر الحاجة» أو ما يطلق عليه مصطلح «الكفاف»، لذلك، إنّ تأمين الحاجة في صعيد ما هو «كفاف» يظلّ هو المستوى الذي يعكس درجة الأهميّة للبعد الاقتصادي.

و من الواضح أيضاً، أنّ المبدأ الاستهلاكي (يعني الإشباع بقدر الحاجة) يحتجز من بروز أيّة مشكلة اقتصاديّة في ميدان الإنتاج أو التداول أو التوزيع، بعكس مبدأ «الإشباع الزائد عن الحاجة» -بحيث يسبّب إشباع المترف - في جملة مشكلات، منها:

١. تبديد الثروات العامّة.

٢. استنزاف دخول الأفراد.

٣. حرمان فئات كبيرة من الإشباع العادي.

٤. بروز ممارسات استغلاليّة من أجل زيادة الدخل كالربح

الفاحش، والربا، والاحتكار، والغش ... الخ.

طبيعياً، إنّ مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» لا يضادّ «الإشباع

الكمالي» - أي الإشباع المعتدل الذي لا يصل إلى الترف - إذا كان

هذا الأخير:

١. (يتعادل) مع طبيعة الثروة العامّة و توزيعها العادل.

٢. يقترن بالشكر من العبد على معطيات الله تعالى.

٣. يتمّ بعد الإنفاق بنمطيه: الإنفاق الواجب والمندوب.

وما ينبغي التأكيد عليه هو: أنّ الإشباع بقدر الحاجة يظلّ مبدأً

شخصياً يعكس أثره على الفرد، دون أن يعني بالضرورة انسحابه

على الآخرين في ميدان التوزيع وحتّى في ميدان الإنتاج.

فالشخصيّة الإسلاميّة - بصفتها فرداً - مدعوّة إلى أن تشبع

الآخرين ما وسعها ذلك، دون أن تقتصر على ما هو ضروري، سواء

أكان ذلك في النطاق العائلي أو العام. إنها تمارس تمارس تطبيقاً لمبدأ الكفاف على (ذاتها) ولكن ليس على الأفراد الآخرين. لذلك عندما يلتزم كل فرد بممارسة هذا المبدأ، حينئذٍ يسحب أثره على «الكل» الاجتماعي. مثلاً: الفقير عندما يتسلم حصّة زائدة على حاجته، ثمّ ينفقها على الآخرين، كذلك: عندما يمارس الآخرون نفس العملية، حينئذٍ فإنّ مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» يظلّ سلوكاً عاماً يعكس أثره الذي أشرنا إليه وهو: عدم استتباعه تبديد الثروة العامة. إنّما يترتب عليه إمكانية الرفاه الاقتصادي العام، والانتقال - من ثم - من مبدأ الإشباع بقدر الحاجة إلى مبدأ الإشباع الكمال تساوفاً مع مبدأ (قل من حرّم زينة الله ...) و اقتران ذلك بممارسات «الشكر» لله تعالى.

وأما في ميدان الإنتاج، فإنّ مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» لا يحتجز الشخصية من ممارسة المزيد من الإنتاج أي لا يحتجزها عن البحث عن زيادة الدخل: إذا كان ذلك بهدف الصالح الاجتماعي، بل يتعيّن عليها (على نحو الفرض أو الندب) أن تتّجه إلى زيادة إنتاجها: إذا كان ذلك منصباً على الصالح الاجتماعي

العام. وحتى في صعيد البحث عن زيادة الدخل، لا حرج في ذلك: إذا كان الأمر مقترناً بممارسات عبادية كـ (الحجّ مثلاً) أو بهدف إنفاقي كـ (مساعدة الآخرين) بل حتى لو كان الأمر لمجرد التعرّض لمعطيات الله تعالى، يظلّ هذا الشكل من الممارسة عملاً مندوباً بصفته عملاً «استثمارياً» يعكس أثره على الصالح العام، وهذا ما توفّر عليه أحد قادة التشريع الإسلامي (وهو الإمام الصادق عليه السلام) حينما دفع بمالٍ لديه إلى أحد الأشخاص ليتّجر به (على نحو المضاربة) قائلاً له بما معناه بأنّه يهدف إلى التعرّض لمعطيات الله تعالى.

المهمّ أنّ الإشباع بعامة مادام يجسّد وسيلة للمهمّة العبادية فلانّ (تأمينه) يظلّ محوراً للنشاط الاقتصادي. وبالمقابل فإنّ عدم تأمينه يستجرّ إلى بروز (المشكلات الاقتصادية) التي تجسّدها ظاهرة (الفقر).

إنّ الإسلام رسم خطوطاً واضحة لتلافي المشكلة المذكورة، بل إنّّه أخضع الطبيعة لـ (تكيف) خاصّ يتكفّل بتأمين الحاجات الاقتصادية. فالنصوص الإسلامية تشير إلى أنّ الله تعالى سخر ما

في الكون من الموارد لصالح الإنسان بحيث تتكيف مع حجم حاجاته مطلقاً، كما طالبت النصوص الإسلامية بممارسة (العمل) لاستثمار الموارد المذكورة سواء أكان ذلك في ميدان الصناعة أو الزراعة أو التجارة أو (الخدمات) بعامة، مما يعني أن الثروات الكونية والقوى التي وهبها الله تعالى للإنسان ينبغي أن (تستثمر) لتأمين حاجاته.

وفي حالة العجز أو البطالة، فإنّ المشرّع الإسلامي خطّط لهذا الجانب (من خلال الإنفاق للفائض من الأموال) لدى الأغنياء، حيث تشير النصوص الإسلامية إلى أنّ الله تعالى قد جعل الفائض من أموالهم بنحو يتناسب مع حاجة الفقراء بحيث إذا أدّى الأغنياء ما عليهم من الزكوات أو الأضامس، يتحقّق الإشباع لدى الفقراء جميعاً... بل إنّ المشرّع الاقتصادي خطّط أيضاً للحالات الطارئة التي يمكن (في حالة عدم التزام البعض من الأغنياء بأداء حقوقهم في إشاعة الفقر أو قلة الدخل)، فخطّط لها من خلال مطالبتهم بالإنفاق «المندوب» تجسيدا للمبدأ القائل: ﴿وفي أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم﴾، حيث يشكّل هذا الإنفاق عملاً مندوباً خارجاً عن الإنفاق الواجب، ...

وأما في صعيد المؤسسة الرسميّة كالدولة أو المرجعيّة مثلاً... فإنّ المؤسسة المذكورة تتكفل أساساً بسدّ الحاجات المشار إليها. فالدولة تضطلع بتأمين الحاجات المرتبطة بتقوية المؤسسة السياسيّة في المجالات الأمنيّة والعمرانيّة وغيرها من جانب، وتوفير الإشباع للمواطنين من جانبٍ آخر، مع ملاحظة أنّ مهمّات الدولة الإسلاميّة تتحدّد وفق خطوط خاصّة (من حيث تدخلها ومستوياته) منحصرة في تحقيق الصالح الاجتماعي العام.

خارجاً عن ذلك، فإنّ الحرّيّة الاقتصاديّة للفرد، تظلّ هي المظهر الاقتصادي لمجتمع الإسلام، أي: إنّ مبدأ (تدخل الدولة) يفرض ضرورته في سياقات خاصّة تصبّ في الصالح الاجتماعي، فالموارد الطبيعيّة مثلاً: يظلّ بعضها ملكاً للدولة، وبعضها للمواطنين جميعاً؛ مادام استثمارها غير ممكن للفرد من جانب، واستتباعها تجميعاً للثروة الطائلة من جانبٍ ثانٍ، وحرمان الآخرين من حقوقهم من جانبٍ ثالث... لذلك نجد أنّ قسماً من الثروات العامّة تملكها الدولة كـ(المعادن العامّة) مثلاً، وقسماً آخر يملكه المواطنون وتشرف عليه الدولة كـ(الأراضي الزراعيّة

المفتوحة) ... وأهميّة مثل هذا التدخل تنضح من خلال جملة خطوط تصبّ جميعاً في «المصلحة عامّة»، ومنها:

١. تأمين الميزانيّة للمؤسسة.

٢. استثمار هذه المورد بدلاً من تبديد ثرواتها.

٣. إتاحة العمل للمواطنين.

٤. استهلاك إنتاجها من قبل جميع المواطنين.

٥. إخضاعها لضغوط خاصّة مثل:

١. إعطائها لمن يستثمرها.

٢. انتزاعها منه في حالة الإهمال.

٣. اقترانها بضرائب أو المشاركة بحصص منها للدولة.

هذه الشروط في الواقع لا مناص منها لبداهة أنّ المشاركة والضرورية ضروريّتان لميزانيّة المؤسسة، وأنّ إعطاءها لمن يستثمرها إفادة للمواطن، وانتزاعها منه إفادة للمواطنين، فالأوّل يفيد منها (من حيث دخله الفردي) والآخر ينتفع بها من حيث استهلاكه.

وهذا النمط من التدخل يتّسم بكونه (مبدأً ثابتاً) في الحالات جميعاً ...

وهناك نمط من التدخل يتّسم بكونه (طارئاً) تفرضه ظروف خاصّة كـ«قلّة الطعام» مثلاً أو مطلق الحاجات الضروريّة، حيث تتدخل الدولة لتمنع من عمليّة «الاحتكار»: تأميناً لحاجات الناس.

في نهاية المطاف: علينا أن نضع في الاعتبار أنّ (التجربة العباديّة) لها فاعليّتها في الفعل الاقتصادي. صحيح أنّ الامتناع عن أداء الزكوات والأخماس والصدقات أو الكسل عن السعي في مناكب الأرض، أو ممارسة الانحراف بعامة: يترك أثره الجزائي على المجتمعات، ومن ذلك: الجزاء المتجسّد في ظاهرة (الفقر) مثلاً، إلّا أنّ التجربة العباديّة اتّساقاً مع مبدأ (لنبلونكم...) متمثلاً في نقص الثمرات والجوع...الخ، لها فاعليّتها الإيجابيّة ولا شكّ. لذلك ينبغي ألاّ يغيب عنّا هذا المبدأ الاختباري في عمليّة التخطيط الاقتصادي لمجتمعنا الإسلامي.

